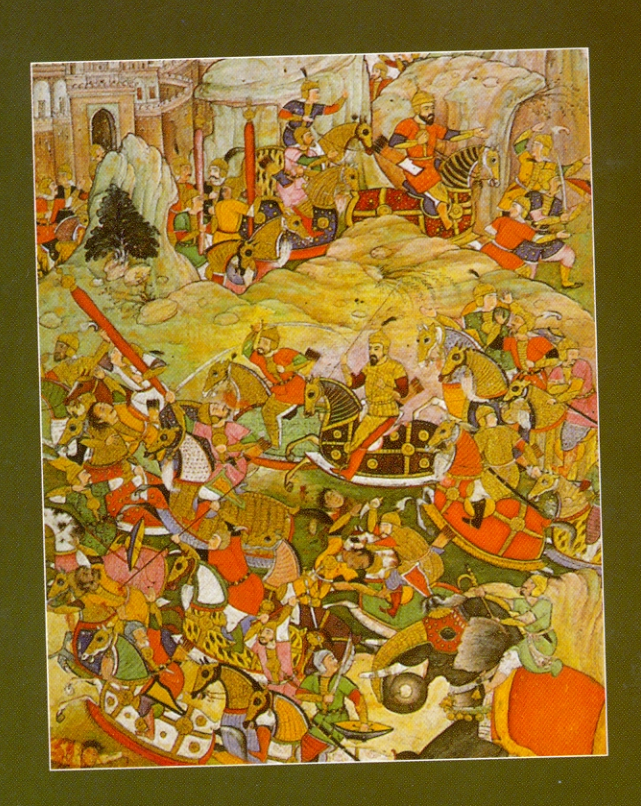
فهمي جدعان

تحرير الإسلام

ورسائل زمن التحوّلات





فهمي جدعان ◆ تحرير الإسلام ورسائل زمن التحوّلات
الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

تحرير الإسلام

ورسائل زمن التحولات



فهمي جدعان

تحرير الإسلام
ورسائل زمن التحوّلات



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

جدعان، فهمي
تحرير الإسلام ورسائل زمن التحوّلات/ فهمي جدعان.
٤٦٣ ص.
بليوغرافية: ص ٤٤٩ ـ ٤٦٣.
ISBN 978-614-431-045-8
١. الإسلام والسياسة. أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

لوحة الغلاف: تحرير مدينة (صورة من كتاب **أدب نامة**)
تصميم الغلاف: زهير أبو شايب.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويـات

القسم الثاني
رسائل زمن التحوّلات

مقدمـــة

تشي كلّ القرائن بأنّه يستبد بنا، منذ مطالع هذا القرن على وجه أخص، وعيٌ مختلطٌ يقلّبنا في أحوال من الرجاء والأمل، والتوجّس والخوف، والمرارة والغضب، والخشية والرهبة، والعجر والعزم. وحين نبت ما أطلق عليه الإعلام الغربي «الربيع العربي» اعتقدت الجمهرة من القوم أنّ آلة القدر بدأت تعمل وأنّ السماء قد فتحت أبوابها لتمطر المطلوبات: الحرية، والكرامة، والعدل، والرفاهية، والأمن، والديمقراطية، والاستقلال الحقيقي والتحرّر من التبعيّة والفساد، واسترداد الحقوق المغتصبة والوطن السليب، وأشياء كثيرة أخرى.

ليس القصد من هذا المدخل أن أزعم أنه حتى اليوم لم يتحقّق شيء من هذه المطلوبات، ولا أن أشكّك في إمكانية تحقّقها في الزمن المنظور أو الأبعد، أو أن أرتاب في أيّ من المقاصد والأهداف التي نهض أولئك الشبان النبلاء من أجل إدراكها، لكنّ القصد هو أن أنبّه على أمور ومتعلقات خارقة لحقت بالوعي وبالحدث:

الأول: إنّ «الثورات» أو «الانتفاضات» التي نجمت تجري في مسارات تتوعد بأزمنة صعبة، وتتوخى تحقيق أهداف ليست هي تلك التي نهضت من أجلها، وإن اختلالات جديدة تطلّ برؤوسها وتطلب أن تتوطّن؛

الثاني: أنّ الخارطة العربية تتشكّل اليوم وفق تخطيطات مُخترعة يجري فيها إحلال نظم جديدة بدلاً من النظم التي «فقدت صلاحيتها»، وتحكم أعطافها وجنباتها آليات التجزئة والتفكيك والتدمير الذاتي والاختلالات البنيوية، وتُقصَى منها «المشتركات التاريخية» والغائيات «التوحيدية»، وتعصف بها الآفات المذهبية والطائفية والإثنية والدينية

القاتلة... لكنّها، مع ذلك كله، تتحرّق لِتَدارُك «القيمة» و«المعنى» ولتوفير حقوق «المطلوبات الحيوية العظمى».

الثالث: إنّ إدراك «المطلوبات العظمى» ـ الحرية، العدل، الكرامة الإنسانية، الرفاهية، الخير العام، الديمقراطية (الحقيقية)، الدولة الرحيمة العادلة والنظام السياسي السديد... ـ يتطلب عَوْداً على بدء، واستئنافاً بانياً يعيد إلى هذه المطلوبات راهنيّتها وضرورتها وأسبقيّتها، لا في عيون وأذهان وأفعال (خاصة) القوم من المثقفين والمفكرين وحدهم، وإنما في فضاءات (عامة) القوم، أي الشعب، حيث لا يمكن إنفاذ الديمقراطية على وجهها السديد إلا إذا كانت هذه (العامة) مزوّدة بقدر ضروري من المعرفة والعلم والتمييز؛ لأنّ الديمقراطية «غير العالمة» لن تقيم إلا «مدينة جاهلة».

نعبر اليوم زمناً غيرَ عادي، عاصفاً، هو أتون تحترق فيه النفوس والأبدان والمجتمعات والأوطان. عشرات الآلاف من الضحايا والبؤساء والمضلَّلين سالت دماؤها وتناثرت أشلاؤها ودرست منازلها وتبعثرت في الآفاق بقايا من بقاياها. القيم الكبرى تُستدعى لكن الزيف والوعود المُبدّلة والنّفاق تتلبّسها. الأيديولوجيا الصلبة والدغماطية الواثقة تعودان بقوة، والنظم الفكرية تستأنف السجال والتقابل العنيف والترافع الذي لا يرحم. المبادئ الأخلاقية والقوانين تُحتقر وتُزدرى، والتوافق والتصالح بين «القيم الإنسانية»، العقلية، وبين «القيم الدينية» الأصيلة يفقد معناه ويجابَهُ بالإنكار. «منظور سياسي مسرف» للدين يتجذّر ويستعلي، ومن دون أن يرمش له جفن يُوحِّد بين نفسه وبين الدين نفسه، حتى ليبدو، في بعض الحالات، أن أكثر «الشعوب الإسلامية» تعلقاً بالدين وأهدابه يجد نفسه خارج الدين، مدعوّاً إلى دين الإسلام من جديد! لأنّ «المسلمين عنده ليسوا، أو لم يعودوا، مسلمين»! وفي مفارقة مبتدعة لا يجد دعاة هذا المنظور، في مواطن عدّة، حرجاً في العودة إلى روح القبيلة «الجاهلية» وفي بناء مشروعهم الديني على «العصبية القبليّة» التي نهض دين الإسلام نفسه في قبالتها، ونقيضاً لها! أما فتاوى التكفير وتحليل بعضهم للقتل، بل ممارسته، فقد باتت تُطلق باحتقار كامل لكل المبادئ التي ينطوي عليها علم «أصول الدين» أو «التوحيد»، وتطال المسلم والمسيحي والليبرالي والعلماني... وكل «مخالف».

شيئان، اليوم، في زمن التحولات الهَجوم الداهمة، يملآن نفسي روعة وجلالاً وخشية، توجساً وهيبة ورهبة، وأنا أرقب وأحيا المشهد الذي يعرضه هذا الزمن:

الأول: هذه المكانة الخارقة التي بات الإسلام يحتلّها في الفضاءات العربية والإسلامية والكونية، ولكن أيضاً، وبشكل أخص، هذا التَمثّل الذي يشخص فيه الإسلام في حياة «النابتة» من أهله، مُبدّلاً، مثيراً للخوف والكراهية والنفور، محمّلاً بأشكال غريبة من التصورات الميثية والفتاوى المفزعة والمواقف والتصريحات المسيئة الكارهة، في حقّ المختلف أو المباين في الدين أو في العقيدة أو في المذهب أو في خالص الرأي، وغير ذلك من الظواهر المبتدعة الطاردة التي تتوعد دين الإسلام بغربة مقيتة لا في الفضاءات الكونية الفسيحة فقط، وإنما في فضاءاته الخاصة أيضاً. ألا تطلب هذه الحال النهوض من أجل «تحرير الإسلام»؟

الثاني: المكانة الخارقة أيضاً لسُلّم «قيم التقدم» التي ينبغي، في «زمن التحولات» الراهنة، وفي كل زمن، أن نظل حريصين على الحفاظ عليها وعلى التوجّه إليها بما هي غايات عليا ومقاصد عظمى ومطالب حيوية. وأنا أعني هنا على وجه التحديد هذه المطلوبات التي تلتقي عندها «القيم الإنسانية» و«القيم الدينية» على وجه التضافر والتوافق والاجتماع: العدل، المساواة، الحرية، الخير العام، احترام الكرامة الإنسانية، حق الاختلاف، التواصل والاعتراف المتبادل، النزاهة، الرحمة، التقوى، الخير، السعادة.

اشتدت ضغوط زمن التحوّلات والمسارات اللامعينة والغد المجهول، فكان من ذلك عندي ما انطوى عليه هذا الكتاب بقسميه:

الأول ـ وهو الأشد ضغطاً ـ الذي جعلت له عنواناً، هو «تحرير الإسلام»، رؤوسه هي: آمر التحرير. عَقِب إخيل. شيء من النهج. سكيزوفرينيا. الإسلام العربي. الإغراء السحري القبيلة والجيل المؤسِّس. التراث. حواء. «عقدة الأفاعي» أو «جحيم الآخرين». وقد تفاوت عندي مدى إرسال القول في هذه الرؤوس تبعاً لأهمية الموضوع وخطورته، أو نزولاً عند منطق المقاربة للموضوع، فبدا القول في بعضها مفصلاً بعض

التفصيل وفي بعضها الآخر وجيزاً لوضوحه أو بداهته أو لِما تمّ التوجيه فيه إلى بعض المباحث التي انطوى عليها القسم الثاني من الكتاب.

القسم **الثاني** أسميته: «رسائل زمن التحولات»، جعلت فيه ثلة من الأبحاث والمقالات التأسيسية التي لم تنشر من قبل، وضممت إليها عدداً من النصوص الموافقة التي أرسلتُها منذ عهد غير بعيد، وهي منشورة وتقع في قلب الهاجس الثاني الذي نوهت به، أو أنها تلتحق بمتعلّقات هذا الزمن الذي يجري أو ذاك الذي يأتي: العدل، الحرية، الديمقراطية، العلمانية الإسلامية، الحداثة، السلفية، الدولة... وفي استخدامي للكلمة: «رسائل»، قصدت المعنى القديم، أي «القول» أو البحث الذي ينحصر في قضية أو مسألة محدّدة، بعينها.

ثم قدّرت أخيراً أن المحاضرة الافتتاحية التي قدّمت بها لمؤتمر «الفلسفة واستراتيجيات الحداثة» في إطار اليوم العالمي للفلسفة الذي نظمته اليونسكو في تونس بتاريخ ٢٧ و ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠ ـ وعنوانها: «أفكار موجِّهة من أجل استراتيجية ثقافية لهذا العصر» ـ تستحق أن تلحق «ضميمةً» لهذا الكتاب.

أَنْظم هذه «الأقوال» والأبحاث والمقالات التأسيسية وأضعها في مجموع متكامل فتتمثّل لي كتاباً متصل الأجزاء متراسل المسائل يضع القارئ في قُبالة ما يبدو لي أكثر القضايا جوهرية وخطورة في زمن التحوّلات الذي يعصف بنا من غير رحمة، قصداً إلى «ردّ الأمور إلى نصابها» وإعادة «تحديد المجاز» وتوجيه المركب، و«تحصيل المصلحة».

في حدود الفكر العربي المعاصر، ينتسب هذا الكتاب، بروحه وبجملة وجوهه وقضاياه ومقارباته ومطلوباته، إلى زمن من أكثر الأزمنة العربية حيوية وفاعلية وتوتراً وانشغالاً بهواجس التحليل والنقد والبناء والتقدّم. فيه، خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي، وإلى أيامنا هذه، تقابلت وتضافرت وترافعت وتدافعت شتّى النظم المعرفية والأيديولوجية. وفيه أيضاً مفكرون بارزون أكفياء ينتمون إلى شتى الآفاق، بذلوا وسعهم من أجل تحريك السواكن والارتقاء بالوعي وتجاوز عراقيل الماضي وقيوده وعقبات الحاضر وعقابيله، وتحرير العقل والفهم والفعل والنظم والمؤسسات، وفتح

طرق جديدة جديرة بالمستقبل، متوسّلين بمختلف أدوات المعرفة والتحليل والنقد والاقتراح والبناء. ومع تباينها وتنوّعها واتفاقها وتضادّها، تضافرت في جملتها من أجل الغايات والمطلوبات نفسها.

وإذا كانت التطوّرات والوقائع الجديدة التي تعصف بأركان العالم العربي منذ بدايات هذا القرن على وجه أخصّ تجري في مسارات ومسالك لا تشتهيها نفوسهم وأفئدتهم وعقولهم ـ وما كان لها أن تسرّ الراحلين منهم ـ فإنّ الأمل معقود على قوّة الأفكار والمبادئ والقيم التي دافعوا عنها وبذروها في كل مكان من الأرض التي درجوا عليها ونبتت أعمالهم فيها وانتشرت آثارهم عليها، معمّقةً الوعي، معزّزةً إرادة التغيير والفاعلية المستمرة وأنوار التقدم.

هذا الكتاب يأتي لشدّ أَزر هذا الأمل. وبالله يستعين.

فهمي جدعان
تموز/ يوليو ٢٠١٣

(*) تم إنجاز القسم الأول من هذا الكتاب ـ أعني القسم الموسوم بـ «تحرير الإسلام» ـ خلال الأشهر التي سبقت أحداث الثلاثين من حزيران/ يونيو من عام ٢٠١٣، في مصر. أما مباحث القسم الثاني فقد امتدت لسنوات قريبة سابقة، وأُنجز بعضها خلال عام ٢٠١٣، قبل نجوم الأحداث المُشار إليها.

القسم الأول

تحرير الإسلام



(١)
آمِر التحرير

تَعْلَق بدين الإسلام منذ العقود المتأخرة من القرن الماضي على وجه الخصوص ثلّة من الصور «الطاردة» التي تتمثّله في جملة من المواقف والأفكار والتصورات التي تتقلّب بين الإنكار والنفور والكراهية والتوجّس والإساءة. انسحبت من ساحة الإبصار صورة ذلك الدين الذي أسس حضارة إنسانية فذة، وجاء ليكون هدياً للإنسان ومثوى للأمم المقهورة، وقاعدة للسلم العادل في العالم، وموئلاً للقيم الأخلاقية الرفيعة وللتواصل الإنساني الرحيم، ومعقد أمل ورجاء لطالبي العدل والحرية والكرامة.

نجحت أذرع العولمة وقوى الهيمنة الكونية في إعادة تشكيل المخيال الجمعي في الأغلبي من أرجاء المعمورة، وبخاصة في مواطن وفضاءات «الحضارة الظافرة»، وفي أن تُقِرَّ فيه صوراً جديدة بائسة، لدين «متعصب»، ولأتباع لهذا الدين مضادين للسلم وللخير وللحضارة، ولعقائد له مغرقة في الأوهام والأهواء والانفعالات المجافية للعلم والعقل والحياة، ولسلطات دينية وسياسية واجتماعية مغرقة في وأد الحريات الأساسية وفي إلحاق الإساءة والجور بالمرأة، ولرؤية انفصالية تسكنها الكراهية لكل مخالف أو مختلف، ولغائية لم يعد مسوّغ أهلها يذهب إلى أبعد من تدمير الحضارة الغربية وإشهار «الجهاد» في وجه هوية أهلها، وحشد الوسائل والآليات من أجل إحياء «دولة دينية» تطلب «قيادة العالم» و«تخليص البشرية من أمراضها وضلالاتها»!

وفي أعطاف المجتمعات الإسلامية ـ العربية منها على وجه الخصوص ـ تنمو وتتعاظم تشكّلات تتلبّس «الغائيات الإسلامية»، وتوجّه هذه الغائيات

في مسارات جديدة مبتدعة، مسارات ليست هي تلك التي جسّدتها «التجربة التاريخية» الإسلامية، ولا تلك التي شهدها عصر النهضة العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر، إذ كان مسار تلك التجربة هو مسار «التحضّر» و«التقدّم» العقلي والأخلاقي والعلمي والإنساني. ولقد طالت المسارات الجديدة جميع الغائيات التي شدّد عليها دين الإسلام، ونبتت في أعطاف الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية ـ وبخاصة العربية منها ـ تغيّرات وتحوّلات عميقة تضعنا اليوم في قبالة «صيغة»، أو «صيغ» لدين الإسلام تستغرقنا في أحوال شقيّة من الحيرة والدهشة والتوجّس والإنكار والإحساس بقرائن ناطقة لمخاوف قابلة ولمخاطر ماثلة في الآفاق ولمصائر تنذر بالشر.

يكمن الوجه المشكل في هذا كلّه ـ أعني في الصور الماثلة في المخيال الجمعي الكوني، وفي الأوضاع التي تهجم على المجتمعات الإسلامية ـ والعربية منها بخاصة ـ في مصدرين: **الأول** استراتيجيات الهيمنة والتشويه والإضعاف الكونية؛ **والثاني** فِعال وحركات وسياسات «القوى الإسلامية الجديدة» التي تدير دين الإسلام حول غائيّة «الدولة السياسية الدينية» وثلّة من التصوّرات والفهوم الفقهيّة التي تحكم مناحي الاعتقاد والفهم والفعل، وترتبط بنيوياً بشكل «وجود الإسلام في العالم».

ما الذي أقصد إليه؛ إذ أجعل لهذا القول رسماً هو «تحرير الإسلام»؟ هل المقصود هو أن أحرّر دين الإسلام من مقدّماته الكبرى ومن عقائده الأساسية؟ لا، بكل تأكيد. هل المقصود تقديم «إسلام جديد»، أي أن نستبدل بدين الإسلام ديناً جديداً؟ لا بكل تأكيد. هل المقصود شجب «التجربة التاريخية الإسلامية» والتنكر لها بإطلاق؟ لا، بكل تأكيد. هل المقصود التَجَمُّل بـ «إسلام ليبرالي» أو «إسلام علماني» أو «إسلام تنويري»؟ أيضاً، لا على وجه التحديد. الذي أقصده هو الدفاع عن صورة للإسلام، ماهيتها صادرة عن منطوق كتابه المنزل العظيم، وعن الغائيات والمقاصد العظمى التي أتبينها فيه؛ صورة نقية، أصلية، جاذبة، متحرّرة من الاختلاطات والاختلالات والتجاوزات والحَيْدات الزمنية، التاريخية، البشرية؛ سبيلي إلى ذلك لا الذهاب إلى استخلاص أو استنتاج أو تبيّن عقائد وتصوّرات ومواقف «مبتدعة» في هذا الدين، وإنّما الذهاب إلى تحريره من جملة العقائد والتصوّرات والفهوم والمواقف التي أعتقد،

وأرى، وأجزم أنها سالبة؛ وتجريد الصورة الجاذبة لهذا الدين، بردّ الأمور إلى نصابها وبذل الوسع من أجل صون الإسلام، اليوم وغداً، من التعدّيات والفهوم المغلوطة التي تولّد إساءات حقيقية له ولأهله. وليس يغيب عن بالي أنني في ما أقصد إليه أعبّر عن «اجتهاد إنساني» يأخذ في الحسبان أموراً خمسة أساسية، على الأقل:

الأول: تمثّلي الشخصي العقلي والوجداني، لإيماني، ولنصوص (الوحي) وروحها وغائياتها؛

الثاني: اجتهادي النقدي العقلي الإنساني في مسائل الوجود والمجتمع وحياة هذا الدين وأهله في العالم؛

الثالث: اعتقادي أن «دين الإسلام» في ذاته، وفي حدود الفهم الذي أتمثّله لنفسي منه، دين يستحق أن يعاش، وأن يكون خياراً إنسانياً عاقلاً لإنسان يريد أن يحيا حياة أخلاقية، طيبة، مطمئنة، سعيدة، عادلة، رحيمة، كريمة؛

الرابع: اعتقادي أن من الضروري بذل الوسع من أجل حماية هذا الدين من أهله **أولاً**، ومن مبغضيه وأعدائه **ثانياً**، وأن ذلك يتطلّب تحريره من ثلّة التصوّرات والتمثّلات والمواقف التي تفسد صورته وتجور عليها وتيسر إصابته والإساءة إليه، وربما أيضاً إقصاءه من لوح الوجود الحي.

الخامس: أنني، في جملة مقاربتي للمسألة التي أنهض لها، لست «داعية» ولا «واعظاً» دينياً ولا «إسلامياً سياسياً» أو غير سياسي، وإنما أنا مفكر بحث وأَلْزَمُ منهجاً عقلانياً تكاملياً، واقعياً، حراً، نقدياً، وأُقارِبُ «المسألة الإسلامية» بما هي مسألة مركزية تقترن بجملة المسائل المشكّلة للمُركّب العربي الشامل، وأن هذا المركّب وما يطال المستقبل العربي منه يتعلّق بنيوياً ومصيرياً بالمسألة الإسلامية، مثلما يتعلّق بالمسألة «العربية» وبمسائل كثيرة أخرى.

لا يخالجني ريب، أيّاً ما كانت أقوال واعتقادات جماعات المسلمين في أنّ الإسلام وكتابه المرسوم في «اللوح المحفوظ» لن يطالهما الأذى والخطر، في أنّ دين الإسلام يجتاز زمناً يترصد به الدوائر وأنه هدف

حقيقي لفِعال كونية مضادة يمكن أن تذهب إلى حدود إزالته من لوح الوجود البشري، أو إفقار دمه بتفتيته وإضعافه وردّه إلى حدود الوجود الدنيا. وأنا هنا لا أتكلم على «مؤامرة»، وإنما أنوّه على وجه التحديد باستراتيجيات وتخطيطات قوى الهيمنة والمصالح في العالم. ثمّ إنّني لا أشكّ في أنّ المسلمين أنفسهم يسهمون في الإعداد لهذا المصير البائس، وذلك على وجه التحديد بما أحدثوه في أعطاف الدين من فهوم ورؤى ومسالك وأحوال وخيارات ومظاهر ذهنية وميثية وعملية أعادت تشكيل تصوّرات المسلمين أنفسهم لدينهم ولمستقبلهم ولمستقبل الدين في هذا العالم.

حين أرسل النظر إلى «الظاهرة الإسلامية» الأصلية وإلى مبدعات هذه الظاهرة يتملّكني وعي ذهني وإحساس وجداني بأننا في قبالة ظاهرة فذّة جليلة: وضع متوازن لوجود الإنسان في العالم، توجيهات اجتماعيّة منفتحة على الحياة وعلى المستقبل وعلى إعمار العالم والتقدّم بخير الإنسان المادي، جملة من القيم الروحية والأخلاقية الإنسانيّة البانية لنسيج مَخيط من العدل والمساواة والحرية والكرامة الإنسانية والخير العام، فرح بالوجود بالمستقبل، إعمار للعالم لخير الإنسان المادي الجالب لخيره الروحي، رؤية جمالية خارقة لحجب الكون ومجاوزة لظواهر الوجود، مصالحة مع الطبيعة وحرص على تنميتها وتطويرها وإغنائها، احترام للشخص الإنساني بما هو شخص جدير بالتقدير في ذاته واعتراف له بكامل الحريات الأساسية، ودعوة إلى التقوى والفضيلة والخير ومعاملة كل بني البشر في حدود العدل الإنساني والحقوق الأساسية الضرورية لحياة كريمة إنسانية فاضلة سعيدة.

بكل تأكيد، سيقول مضادون كثيرون إنّ هذه الصورة «المثالية» التي تجعلها رداء وروحاً للإسلام لا تعبّر عن حقيقته وماهيته الأصلية. لأن واقع (النص) الديني والواقع التاريخي يشهدان بأحوال وممارسات مضادّة أو مباينة. فكل القرائن: النصوص والأخبار والروايات والممارسات تشهد بأنّ الأمور ليست ـ أو لم تكن ـ على هذا النحو. فهذا الدين لم يستند إلى خالص «الدعوة» والانتشار «السلمي»، وإنما إلى ما يسميه المسلمون بـ «الفتوحات»، وهي تَعَدٍّ على أتباع الديانات والاعتقادات والملل الأخرى

وعلى أهلها الذين فُرِض عليهم الدين فرضاً، ومن لم يدخل فيه برضاه أدخل منه بالقتل أو السبي أو فرضت عليه «الجزية»! وهذا الدين، على الرغم من أن كتابه المقدس يقول إنه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وأنّ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]، لم يعامل مخالفيه وفق هذا التوجيه، والمسلمون لم يألفوا ولم يعترفوا بمبدأ «الاعتراف» بالمخالفين، لا بل إنهم لم يقبلوا مبدأ الاعتراف في ما بينهم؛ إذ إنهم تفرقوا فرقاً كثيرة جعلها مؤرخو الفرق الكلامية اثنتين وسبعين فرقة أو ثلاثاً وسبعين زعموا أنّ واحدة منها فقط هي الناجية! ثم إنّ العدالة والمساواة المزعومتين اللتين يتكلّم عليهما المسلمون ليستا في التجربة التاريخية الواقعية إلا وهماً كبيراً. أما الأخلاق التي جعلها نبيّ هذا الدّين المسوّغ المركزي لبعثته حين قال: «إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فإنّها كانت موضع احتقار عظيم من جانب المسلمين، وأخلاقهم في العصرين الأموي والعباسي وغيره وفي الزمن الراهن تشهد بذلك. وأما المساواة التي يفخر المسلمون بها ويحتجون بأنّها تتجسّد بإطلاق في (الحجّ) فإنّ الواقع الاجتماعي يكذّبها تكذيباً صارخاً. وليس يخفى أيضاً أن النظم السياسية التي تنعت بأنها إسلامية لم تكن إلا «مُلكاً عضوضاً»، شهدت بذلك الأحاديث النبوية نفسها. والمرأة؟ ماذا يقال فيها؟ أليست مطية وقُنية من قنيات الرجل، لا أكثر ولا أقل؟ هل يستطيع أحد أن يزعم أنها في «ظاهر الدين» مساوية للرجل أو مكافئة له في علاقاته بها، وفي شهادتها، وفي حقوقها الخاصة والعامة؟ ألا يتمثّل علماء الدين والفقهاء إلى يومنا هذا مبدأ «القوامة» بما هو تجسيد لأفضلية الرجل المطلقة على المرأة؟ وكيف يمكن قوم كجماعة «طالبان» أو «السلفيين الجدد» أن يحولوا بينها وبين العلم والتعليم والعمل وولاية الأمور العامة فضلاً عن المشاركة فيها؟ وما الذي يسوّغ فعلاً هذه القسمة الكبرى في جسم الإسلام بين إسلام زعموا أنه «سنّي»، وآخر زعموا أنه «شيعي»؟ هل جاء هذا في القرآن؟ وأخطر من هذا كله وأعظمه وأبعده غوراً هذه الظاهرة «المبتدعة» التي يطلق عليها اسم «الإسلام السياسي»! هل هي حقّاً ما تبقى من الإسلام، أو ما يمثّل جوهره وماهيته وغائيته النهائية؟ ألا تمثّل هذه الظاهرة الجسيمة توحيداً بين «دين الإسلام» وبين «الحركات الدينية والسياسية» التي تتكلّم باسم الإسلام! وأنّ ما يطال هذه الحركات سيطال، في نهاية الأمر، الإسلام نفسه؟ اعتراضات و«شُبَهٌ»

ووقائع تطلب، بكل تأكيد، التفكّر والنظر والمراجعة والتدقيق، والتمييز بين ما هو حقّ منها وما هو باطل. لكن ذلك يحتاج إلى قول آخر. أما المقصود هنا فهو تلك التمثّلات والظواهر البنيوية النابتة التي تتلبّس دين الإسلام اليوم وتحدّد شكله وصورته، وتفرض ما أسميته «تحريراً» للإسلام، تحريراً سيلزم منه بالضرورة إعادة لتشكيل وإنتاج القطاعات الجوهرية البانية للهوية الحقيقية، الجاذبة، النقية، الآمنة... لدين الإسلام، في المجال المحلي وفي الفضاءات الكونية.

سأتناول في الآتي من القول ما أعتقد أنه يمثّل الحقول الأساسية التي تتطلّب نظراً «محرِّراً» يعيد، أو يرمي إلى تشكيل ما أقدّر أنّه يجسّد صورة جاذبة لدين الإسلام في عالم اليوم، وما يحرّر هذا الدين من أكثر الرؤى والفهوم والمواقف جلباً للإساءة البالغة، أو تشويهاً لحقيقته وماهيته وغائيته، أو إضراراً بمصالح أهله وبوجودهم في العالم، وما يعيد إلى أهله الثقة بمضاهاة ومجاراة وموافقة دينهم لخطو الزمن وتقلّباته وتحوّلاته المستحدَثة أو القاهرة. وسأقارب هذه الحقول بدءاً من أكثرها ضغطاً وأشدّها إثارة للتقابل والجدل والصراع والخصومة. وأنا أعني هذه المسألة التي أطلق عليها «المستعربون الغربيون» والإعلام الغربي المصطلح: «الإسلام السياسي»، ثمّ باتت متداولة على كل شفة ولسان وخطاب، ثم أتحوّل إلى القضايا الأقل حدّة، لا الأقلّ أهمية وخطورة.

(٢)
عَقِب إخيل

معلوم أن الوضع المتداول للمسألة السياسية ـ الدينية يختزل في الخصومة والصراع بين من يُسمَّون «الإسلاميين» وبين من يُسَمَّوْن «الليبراليين والعلمانيين»، أو بين «الدينيين» وبين «المدنيين» ـ الفريق الأول يقطع بإطلاق بأنّ الإسلام دين ودولة، عقيدة وسياسة، وأنّ «الشريعة الإسلامية» ـ وما جعله بعضهم «الحاكمية الإلهية» ـ ينبغي أن تكون بإطلاق هي أصل الدساتير والقوانين والأحكام والنظم العقدية والعمليّة التي تحكم المجتمع الإسلامي ودولته «الإسلامية». وبالطبع يذهب هؤلاء إلى أنّ الفصل بين الدين وبين الدولة ليس إلا بدعة غربية تجري على علاقة الكنيسة أو الكنائس بالدولة ولا يمكن أن تجري على علاقة الإسلام بالدولة. أما الفريق الثاني، أعني «المدنيين»، فإنّ أصحابه يؤكّدون أنّ «الدينّي» في طبيعته وماهيته يختلف اختلافاً بنيوياً وماهوياً عن «السياسي»، وأن الديني يتعلّق برباط شخصي ذاتي روحي بين الإنسان وبين الله، وأنه لا شأن له بالدولة والسياسة والعمران الدنيوي الاجتماعي الذي هو منوط بالتنظيم «السياسي» الخالص الذي ينبغي أن يستند إلى «استقلال العقل الإنساني» وتنظيم الدولة والمجتمع في حدود هذا العقل ومقتضياته. ويترتّب على ذلك بطبيعة الحال أن يصار إلى عملية «فصل» كامل وترافُعٍ صريح، بين الحقلين، حقل الدينيّ وحقل السياسي، أو أن يصار إلى موقف «الحياد» من جانب الدولة بإزاء الدين، بمعنى أن يُعتَرَف للدين بـ «حق الحياة» العقدية والممارسة في المجال الاجتماعي والأخلاقي والشخصي في الدولة. لتجاوز التقابل الحادّ والتناقض الجذري بين الرؤيتين ابتدع إسلاميو حزب «العدالة والتنمية» التركي صيغة توافقية أطلق

عليها اسم «العلمانية الإسلامية». وقد دار جدل واسع حول هذه الصيغة وكان لي فيها «قول»[1] سبق الوقائع «الثورية» أو «الاحتجاجية» التي نجمت منذ عام ٢٠١١ في تونس ومصر وليبيا على وجه الخصوص.

حملت هذه الوقائع إلى أعلى سلّم السلطة في بعض هذه البلدان ـ إن لم نقل فيها كلها ـ حركات دينية ـ سياسية توحّد بين نفسها وبين الإسلام نفسه، وتؤكد خياراً صريحاً قاطعاً، يريد أن يجعل من الدولة «دولة إسلامية»، ومن «الشريعة الإسلامية» أصلاً مطلقاً لقوانين الدولة ونظمها. وبينما يدور خلاف في شأن هذه «الطبيعة» للدولة وهل ينبغي أن يعني تطبيق الشريعة تطبيقاً لـ «مبادئ» الشريعة، أم تطبيقاً لـ «أحكام» الشريعة ـ والفرق واضح[2]، ينتصب خصوم هذه الرؤية بقوة في وجه هذه «الدولة الدينية»، ويؤكدون رفضهم القاطع لها وجنوحهم الصريح إلى الأخذ بدولة «مدنية» وإلى مجتمع حديث يعتمد مبدأ «المواطنة» و«حقوق الإنسان» الحديثة التي ترتفع فيها الفروق والتمايزات بين المواطنين من حيث الدين أو المذهب أو الطائفة أو العرق أو غير ذلك. وهم يؤكدون أن الذين يدعون إلى دولة مدنية ذات «مرجعية إسلامية» إنما يدعون في حقيقة الأمر إلى «الدولة الدينية»، لا إلى شيء آخر.

يتكلّم الإسلاميون الداعون إلى دولة إسلامية ـ أي دولة دينية ـ باسم الإسلام، ومعنى ذلك أن دين الإسلام نفسه سيحمل عواقب نظرهم وفعلهم. أما «المدنيّون» الذين ينعتهم خصومهم بأنّهم «علمانيون» فيتكلّمون باسم المواطنة واستقلال العقل الإنساني. والتقابل بين الفريقين صريح بيّن.

لنكن، ابتداء، واضحين في شأن مصطلح «الدولة الإسلامية»، وهل

---

(١) انظر، في هذا الكتاب، دراسة «هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟»، ص ٢١٣ من هذا الكتاب.

(٢) مع ذلك فقد ذهب واضعو «الدستور المصري» الذي «أقرّه الإسلاميون» في نهاية عام ٢٠١٢ إلى أنّ مبادئ الشريعة الإسلامية، وفق المادة (٢١٩) من هذا الدستور، «تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السُنّة والجماعة»، وهو، من دون شك، تحديد مثير للجدل، حمّال للوجوه، يضفي على هذه المذاهب التاريخية الزمنية النسبية صفة «الإطلاق»، ويمكن أن يُتَعَسَّف في تطبيقه، ناهيك بالتفاوت والتباين ـ والتضاد أحياناً ـ في «الأصول» المعتمدة في هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الأربعة نفسها، إذ يأخذ بعضها بأصول ينكرها بعضها الآخر، مثلما هي الحال في القياس والاستحسان وجدليات الإجماع وغير ذلك.

هي «دولة دينية» أو «ثيوقراطية» أم لا. بالطبع، يؤكّد «الإسلاميون» أن الدولة الإسلامية ليست دولة دينية، ولا يجد بعضهم «مفارقة» في القول إنها دولة مدنيّة لكن بمرجعية إسلامية. وحين يقال إنّها ليست دينية فإن المقصود أنّها ليست ثيوقراطية، بمعنى أن ما يجري فيها ليس ذا منطوق إلهي، وأن السلطة وأحكامها ومتعلّقاتها تجري فيها باسم «الأمة» لا باسم «الله». والإحالة إلى «سيادة الأمة» هي أمر مستحدَث في الفكر السياسي الإسلامي، لأنّ التجربة التاريخيّة لم تستند إلى سلطة الأمة على الرغم من أنّ الخلافة كانت تلجأ أحياناً، أو من حيث المبدأ، إلى مشورة أهل العقد والحلّ. لكنّ هذه المشورة حين كانت تجري كانت مُعْلِمة ولم تكن مُلْزِمة، وهي في كل الأحوال لا ترقى إلى مرتبة «سيادة الأمة». وحين يشدّد الإسلاميون اليوم على مبدأ تطبيق أحكام الشريعة في جميع مرافق حياة المجتمع والدولة، فإنّ حجّتهم المركزية الحاسمة هي أنّ هذه «الأحكام» تنطق بإرادة الله وأمره، وأن من «يشكّك» فيها، أو «يعترض» عليها، أو لا يأخذ بها، أو يعلّقها، ينهض في وجه إرادة الله وأوامره وأحكامه، ويكون بذلك ظالماً، كافراً. يختلف الأمر حين يتعلّق بـ «مبادئ» الشريعة الإسلامية، حيث تتدخّل الاجتهادات «الإنسانية»، والقواعد التي يبتدعها الفقهاء والأصوليّون، و«التفسير» أو «التأويل» للنصوص الدينية، وبخاصة تلك التي تتعلق بالحدود والمواريث والأحوال الشخصيّة. ههنا، في حدود هذا الفهم، وخارج التحديد الذي ابتدعه إسلاميو دستور ٢٠١٢ المصري (الذي عُرض وأُقرّ في ليلة واحدة) نستطيع أن نقول إن الدولة التي تأخذ بهذا الفهم هي فعلاً دولة «شبه دينية» لا «دولة دينية». أمّا المجرى الآخر فلا يخرج عن مجرى «الدولة الدينية» أو الثيوقراطية. هذه إبانة يتعيّن أخذها في الحسبان ونحن ننظر في الإسلام والمسألة السياسية.

السؤال الجوهري هنا هو: هل دين الإسلام سياسي في ماهيّته وغائيّته ومقاصده النهائية؟ أم أنّه دين «اجتماعي» أخلاقي في هذه الماهية وتلك الغائية؟ أم أنّه الوجهان كلاهما؟

لا يخفى على أحد أن علي عبد الرازق في كتابه الذائع الصيت **الإسلام وأصول الحكم**، قد دفع أن يكون الإسلام ذا مقاصد سياسية، وصرح بأن النبي (ﷺ) لم يكن «ملكاً» وأنّ رسالته كانت رسالة «هدي» و«إيمان»

وتقوى، وأنّ النصوص الدينية الإسلامية لم تحدّد نظاماً للحكم. أما خصوم هذه النظرة فيدفعونها بالقول، بحق، إنّ النبيّ كان أيضاً يبني «مجتمعاً سياسياً»، بمعنى أن «الفعل» في رسالته لم يقتصر على هذه الرسالة «الروحية» وإنما اقتضى أيضاً ممارسة وتنظيم جملة من الوجوه العمليّة المشخّصة التي تدخل في الأبواب «السياسية»، في السلم وفي الحرب، مما دخل، من بعد، وإثرَ تطوّرات وتطويرات واسعة وعميقة، في ما أسماه أبو الحسن الماوردي «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وما سمّي بعد ذلك عند ابن تيمية وابن خلدون وغيرهما، «السياسة الشرعية». وذلك هو ما جرت عليه نظم «المُلك» و«المُلك العضوض»، أعني نظم «الخلافة الأموية» و«العباسية» و«العثمانية». وحين ترسم بعض الأحاديث النبويّة مخطّط «تاريخ الإسلام»، ترسمه ذا مراحل ثلاث: النبوة، والخلافة، والمُلك العضوض. وهذا التخطيط واقعي. وهو يدلّ بوضوح على أنّ «الدخول في المُلك» يعني «تجاوزاً» أو «جنوحاً»، أو «خروجاً» من «غائيّة النبوّة» ومن «نقاء» الرسالة، ومن القصديّة النهائيّة لدين الإسلام. وهذه قضيّة مركزية جوهرية.

وبالطبع السؤال الأساس هنا: ما هي هذه القصدية أو الغائية العليا لدين الإسلام؟ الجواب: العدل، المقوّم للخير والمفضي إلى السعادة البشرية في الدارين، الدنيا والآخرة. والعدل قيمة أخلاقيّة عليا، بل هو أعلى القيم. وحين يقول نبي الإسلام: «إنّما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ـ وهو حديث صحيح بكل المقاييس ـ فإنّما يكون ذلك بالاقتران بالعدل. والمجموع الديني الأخلاقي الذي تنطق به النصوص الدينية صريح في هذه المسألة، وفي أنّ ما يميّز «المسلم» في وجوده في العالم يتعيّن بجملة القيم والمُثُل الأخلاقيّة التي يتمثّلها في حياته المشخّصة، والتي تجعل منه «مثالاً» يُقتَدى به ويُحتَذى، في مجتمع يتمثّل القيم والمثل الأخلاقية نفسها ويطلب بذلك تحقيق الخير والسعادة لأفراده وللإنسانية جمعاء. هذه «المثل» و«القيم» هي التي تجسّد قصدية الإسلام وغائيته. والمجتمع الذي يتمثّل هذه المثل والقيم هو المجتمع الإسلامي الحقيقي، والدولة التي ترعى هذه القيم والمثل وتحميها هي الدولة التي تحقّق الشروط الجوهرية للدولة السياسية «العقلية»، وتوافق مقاصد الدين الشرعيّة.

لكنّ الذين يدافعون اليوم عن «الدولة الإسلامية»، «الدينية»، يقولون إنهم يأتمون بالتجربة النبويّة نفسها التي هي رسالة دينية ـ سياسية ـ اجتماعية، وإنّهم يأبَوْنَ أيّ فصل بين هذه الوجوه للدولة الإسلامية التي ينشِدونها، لأنّها هي دولة النبي، دولة الإسلام. ثمّ إنّ الموروث العملي الإسلامي يقتضي دولة تحقّقه واقعياً.

لست أشك أبداً، خلافاً لما ذهب إليه علي عبد الرازق وآخرون، في أنّ «فعل» النبي (ﷺ) كان فعلاً «سياسياً» بكلّ المعاني، على الرغم من أنّ أمر نظامٍ للحكم لم يكن موضوع نظر وتحديد. وأنا أعتقد أنّ القصد من هذا «الفعل» كان «تأسيس المجتمع الإسلامي» أو ما يمكن أن أسمّيه «المجال الحيوي البشري» لدين أمة مدعوّة إلى أن تكون ﴿**خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١١٠] وإلى أن تكون مثالاً يُحتذى في الخير والعدل والرحمة والتقوى والإحسان والمساواة والحرية والمحبة والكرامة الإنسانية، وسائر المتعلّقات الأخلاقية التي تتردّد في نصوص القرآن وفي الأحاديث النبوية. لكنّني لا أعتقد أنّ «الغائية الرسالية» للنبوّة تكمن، بعد قيام البنيان المجتمعي في الفضاء الجغرافي لأمّة الإسلام، في تمثّل دين الإسلام بما هو «مُلك»، أي دولة سياسيّة دنيائيّة تقيمها وتدعمها وتغذيها «أحزاب» أو قوى أو جماعات سياسية توحد بين نفسها وبين الدولة، وتدّعي أنّ رسالة الإسلام وحقيقته ومستقبله منوطة بالفعل السياسي لهذه الأحزاب أو الجماعات. والسبب عندي بدهي: هو أنّ دين الإسلام ينبغي ألّا يكون موضوعاً لأحابيل السياسة واختلاطاتها وخدعها ومراوغاتها ونسبيتها، وأنّ الغائيات الدينية ينبغي ألّا تكون خاضعة لاستراتيجيات و«تكتيكات» المغامرة والمؤامرة والمكيافيللية والذرائعية السياسية اللاأخلاقية. أقول: اللاأخلاقية، لأنه لا أحد يجهل أن حقل السياسي هو الحقل الذي تكشف فيه مضادات الأخلاق عن وجهها الحقيقي، القبيح. ومهما بلغت النزاهة عند المختلطين في الشأن السياسي فإنّ عقابيل الواقع المشخّص وتعقيداته وأسباب الخداع والمراوغة والكذب التي تطلب براغماتية النجاح والفوز والمنفعة ستتلبّس الفعل السياسي وستفرض على السياسي «النزيه» اتخاذ مسالك غير نزيهة. فينبغي، إذاً، ألّا تختلط النزاهة والنقاء الديني بهذه الأعراض. لقد كان مذهب ابن خلدون أنه ينبغي ألّا

تفصل الأخلاق عن السياسة، لكنّه كان في ما ذهب إليه «أخلاقيّاً» ولم يكن «سياسياً»، لأن كل القرائن، قديماً وحديثاً وفي كل الأحوال، تشهد بأن «السياسي» لا يمكن أن يمتثّل للقيم الأخلاقية. وقد تمثّلت الفلسفة السياسية الحديثة منذ مكيافيللي إلى أيامنا هذه ـ وعلى وجه التحديد في النظام «الديمقراطي الليبرالي» الذي ينشر «أنواره» الصارخة في فضاءات العالم المختلفة ـ تمثّلاً صريحاً عملية الفصل الحاسم بين السياسي وبين الأخلاقي، مثلما تمثّلت عملية الفصل بين السياسي وبين الدينّي. لهذه الأسباب أقول إنّ دين الإسلام ينبغي أن يشخص ويتجسّد في إهاب نظام فردي واجتماعي ذي ماهية «حضاريّة» أولاً وأخيراً. وهذا يعني نظاماً عقدياً، واجتماعياً، وأخلاقيّاً، وعلمياً، وفنياً، وأدبيّاً، ذا خصائص متميزة، وذا قوة إنسانية إبداعية تسهم في إرساء قيم الإخاء والعدل والمساواة والحرية والجمال والكرامة الإنسانية والسعادة البشرية. أما الفعل السياسي الخالص فينبغي أن يتوجه إلى «إصلاح الدنيا» و«التقدّم المادي» والعلمي والاقتصادي والتقني، وهذا كله «دنيائي».

لكنّ سؤالين جوهرين يشخصان هنا:

الأول: ألا يعني ذلك خروجاً على المنهج النبويّ الذي ربط بين الرسالة الدينية وبين الفعل السياسي؟

الثاني: ألا يعني ذلك إقصاء للدينيّ من حقل السياسيّ ـ الاجتماعيّ؟ وبالتالي «غربته» في العالم الدنيائي؟ وأيضاً ما هو مصير «الشريعة وأحكامها»، أو «مبادئها» ومن الذي سيحفظها ويرعاها ويصونها؟

جوابي عن السؤال الأول هو: لا؛ ذلك ليس خروجاً على النهج النبوي، لأنّني أكرّر الاعتقاد بأنّ قصدية الرسالة النبوية الجوهريّة تمثلّت في إيجاد المجال المادي الحيوي للدين الجديد، أعني خلق «الأرضية الجغرافية - السياسية» التي يستطيع هذا الدين أن يحقّق رسالته العقدية والأخلاقية عليها وبدءاً منها. وهذا يعني الدخول، ضرورة وحتماً، في فعل سياسيّ صراعي، أو بتعبير ديني أدق: «جهادي». هذا ما حدث بالفعل، أي إنّ نبيّ الإسلام أراد للدعوة أن تجد لها مجالاً ومستقراً اجتماعياً تجري مقاصد الشريعة وأهدافها ومبادئها في حدوده. وحين خاطب القرآن جماعة

المسلمين قائلاً: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣]، فإنّما كان يعني «تحقّق الرسالة» في مجال اجتماعي إنساني لأمة مدعوة إلى أن تكون ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. وحين يستخدم النصّ كلمة «خير» فإنّما يحيل صراحة إلى مثال أخلاقي هو الغاية النهائية لرسالة الإسلام التي يوجّه الوحي إلى أن تتمّ الدعوة إليها «بالحسنى والموعظة الحسنة» لا بإشهار «الحرب غير العادلة» على غير المسلمين. أما ما يقع تحت باب «الجهاد» فالمقصود «جهاد الدفع» العادل لا العدوان الظالم. ثمّ إنّ علينا أن نلاحظ أنّ هذه الغائيّة ـ التي هي «غائيّة العدل والخير ومكارم الأخلاق» ـ لم تُقَيَّد بنظامٍ محدّد في الحكم وإنّما تُرِك أمرُها إلى «الشورى» التي هي مبدأ «مُنفتح» على كل «الاجتهادات الإنسانية»، أي العقليّة. وأمّا الذهاب إلى بنيان «الدولة» وما يقترن بها وبالفاعلين الاجتماعيين من «فعل سياسي»، فإنّما هو مُتَعَلَّق من متعلَّقات «المُلك». والأحزاب القديمة، أي الفرق «الاثنتان والسبعون»، أو «الثلاث والسبعون»، والأحزاب الجديدة والمستحدَثة في عصرنا، جرياً مع ما استحدث في الحياة السياسية الغربية الحديثة والمعاصرة، فليست إلا «مبتدعات سياسية» خالصة يلحق بها كل ما يلحق الفعل السياسي الذي رسمه مكيافيللي والديمقراطيات الليبرالية الحديثة، وليس ينبغي أن يربط «دين الإسلام» بها، لأنّها نسبية، خادعة، محايدة أخلاقياً، أو لاأخلاقية.

وعطفاً على السؤال الثاني أقول أيضاً: لا. أعني أن ما أجريتُ القولَ فيه لا يعني إقصاء «الدينّي» ولا يُدخل الشريعة في غياهب «الغربة والدنيائية»! لماذا؟ لأنّ القصد هو أنّ «الدولة السياسية»، العقلية، هي أولاً وآخراً دولة «العدل»، الذي هو الغائيّة القصوى والعليا للشريعة. وأنا لا أكفّ عن تكرار قولة ابن قيم الجوزية الفذّة، إنّ المقصود الشرعي هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة، وإن «الله أرسلَ رسلَه وأَنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحقّ وقامت أدلة العقل (العدل!) وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلّته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر، بل بيّن، بما شرعه من الطرق، أنّ مقصوده إقامة الحق والعدل

وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد»[٣].

فهذا القول يعني أنّ الدولة السياسية التي تتوخّى العدل ـ وتلك هي حال الدولة المنشودة منذ أفلاطون إلى جون رولز، مثلما أنّها تشخص وفي صلب «النص» الديني الإسلامي أيضاً ـ هي دولة مقودة بجملة من «القيم والمبادئ الإنسانية» التي توافق في الأغلب القاطع منها «القيم الدينية»، أي إنني أزعم أنّ المبادئ والقيم العليا، وبعبارة فقهية: «مقاصد الشريعة» وغائياتها النهائية تذهب في الاتجاه نفسه الذي تذهب فيه «القيم الإنسانية»، أعني القيم التي يجنح إليها «العقل الإنساني». ومُحَصّلُ ذلك أنّ «الدولة السياسية العادلة» هي دولة تجد فيها «الغائيات الدينية» العليا ما يحفظها ويصونها ويرعاها. ويترتّب على ذلك أنّ دين الإسلام ليس في حاجة إلى أحزاب دينية سياسية تتكلّم باسمه وتنخرطُ في الحياة السياسية الذرائعية وتدّعي أنّها هي وهو شيء واحد. أما الشريعة نفسها فإنّ «الدولة العادلة» لا يمكن إلا أن تحقق مبادئها وغائياتها ومقاصدها. ذلك أنّ الدولة العادلة في مجتمع يحتلّ فيه الدينيّ مكانةً «جليلة مدعوة» إلى أن تلبّي الحاجات الشخصية والاجتماعية لمواطنيها، ولذا سيكون من باب العدل أن يكون «الاجتهاد الفقهي»، المشتقّ مِنَ الشريعة والموافق لتطور وتغيّر الأزمان وللعقل، أصلاً صريحاً من أصول القانون والتشريع.

هذا الوجه من النظر هو الذي يسوّغ لكثير من المفكرين «الإسلاميين» أنفسهم النأي بالدين عن معترك السياسة ورهاناتها وعقابيلها، وإناطة القضية الدينية بالحياة الأخلاقية والروحيّة والاجتماعية، وعدم استنزاف دين الإسلام في المشكل السياسي الذي يمكن أن يكون بمثابة «عَقِب إخيل» في حياة هذا الدين. أما تعلّق هؤلاء المفكرين أو المعلّقين السياسيين الدينيين بالعمل على «استعادة نموذج الدولة الإسلامية الذي يعزّز قوة المجتمع «المدني» على حساب قوة الدولة»، فإنّه يشي بأمرين:

---

(٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٤، ص ٣٧٣.

الأول، الغفلة عن خطورة إضعاف الدولة وردّها إلى حدود «دولة الحدّ الأدنى» لحساب الفئات والقوى والجماعات والأحزاب المستغرِقة في فهم مضلّل وكارثي لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المنوط، افتراضاً، بجماعات وأفراد المجتمع، فضلاً عن ربط هذا الأمر بـ «نموذج الدولة الإسلامية» التاريخي ـ نموذج «الملك» و«الملك العضوض» ـ في تجسّده في النظم الأموية والعباسية والعثمانية نموذجاً مثالياً؛

الثاني، الغفلة عن حقيقة تاريخية مشخصة هي أنّ العامل السياسي قد كان دوماً أساساً لواقع الاختلاف والافتراق في الإسلام، وأن تشظّي «الظاهرة الإسلامية الأصلية» وتمزّقها يمد جذوره الأساسية في هذا العامل الذي نبتَت منه الفرق الثلاث والسبعون والانشقاق الكبير الذي شطر الإسلام وأنتج «إسلامَيْن» على الأقل، **أحدهما** ما يطلق عليه «الإسلام السُنّي»، **والآخر** ما يطلق عليه «الإسلام الشيعي». وهذا الانشقاق سيظلّ قائماً ما دامت منابعه وأحكامه ممتدة الجذور في «العلّة السياسية» التي أحدثته. لذا وجب القول إنّ ديمومة هذه العلّة ستمثّل دوماً العامل المناهض لتشخّص دين الإسلام في نموذج إنساني أخلاقي جدير بحياة طيبة وبمثال وجوديّ آمن، خيّر، جاذب، مَصون مِنَ السهام التي يمكن أن تطال أساسه القويّ وبنيانه الراسخ، وأن تحدث في ماهيته «التوحيدية» تناقضاً بنيوياً يأتي على القواعد المؤسّسة لأمة واحدة، أي لدين واحد.

(٣)
شيء من المنهج

من بين جميع القضايا التي تثيرها قراءة «النص» الديني وفهمه وتفسيره، مما يلقي بظلاله على «صورة» الإسلام الحالي ويطالها بإساءة بالغة، قضية «الظاهر» و«المُؤَوَّل»، أو المحكَم والمتشابَه. وفي التطبيق المشخّص لهذا الوجه من «المنهج»، وفي الفهم المتداوَل للنصوص الدينية في أوساط العلماء والمجتهدين والمفتين والحركات الدينية والدينية ـ السياسية، تسود بشبه إطلاق قراءة «حرفية»، «ظاهرية»، «مادية»، للنصوص الدينية، تمتدّ بين حدود «التوحيد» و«العدل» و«الأحكام» الفقهية. ومعلوم، أنّ الآية (٧) من سورة آل عمران[١] تؤكد أنّ «الكتاب» ينطوي على آيات محكمة وأخرى متشابهة، وأن قراءة هذه الآية قد ذهبت عند بعضهم إلى العطف وأن **﴿اللهُ وَالرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾** [آل عمران: ٧] يعلمون تأويل المتشابه منها، بينما ذهبت عند آخرين إلى الاستئناف وأنّه لا يعلم التأويل إلا الله. وهكذا نجد أن «العقليين»، كالمعتزلة والكندي وابن رشد يسيرون في الطريق الأولى، بينما يذهب «الاتباعيون»، كأهل السُنّة (أصحاب التحديث) والمنتسبين إلى «السلف» قديماً وحديثاً، في الطريق الثانية. ويترتب على المنهجين أن الفريق **الأول** يخرج بالنصّ عن دلالته الماديّة الظاهرية إلى دلالته المجازية بالتأويل، بينما يتعلّق الفريق **الثاني** بظاهر النص ويقع في التشبيه أو التجسيم حين يتعلّق الأمر بالتوحيد، أو بأمور يمكن أن توصف بأنّها «منكرة» حين يتعلّق الأمر بمسائل أخرى. والناظر في مسائل «علم الكلام» التقليدي يلاحظ أنّ هذا العلم ينطوي على قدر عظيم من «جليل الكلام» و«دقيقه» الذي

---

(١) **﴿هُوَ الذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنّ أمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فأمّا الذينَ فِي قُلُوبِهِم زَيْغٌ فَيَتّبِعُونَ مَا تَشَابَه مِنْهُ ابتغاء الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلّا اللهُ وَالرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبّنَا وَمَا يَذّكّرُ إلّا أُولُو الأَلْبَابِ﴾**.

تعرض فيه مشكلة الفهم العويصة لهذا النصّ أو ذاك في حدود التأويل أو عدم التأويل. ولا يقف الأمر عند المسائل النظرية الخالصة وإنما هو يتعدّاها إلى المسائل العملية التي خاض فيها الفقهاء والتي ألزمتهم باللجوء إلى التخريجات والحيل الفقهية والالتفاف على «النصوص»، أو على متعلّقاتها المربكة، أو «الانزياح» عن هذه النصوص لمواقف وتقديرات مباينة.

بكل تأكيد، لا أحد، اليوم، خلا المشتغلين في «العلوم الدينية»، يخوض، في المجال العام، في هذه المسائل «الكلامية». لكن الواقع الاجتماعي ومتعلّقاته يثير كثيراً من وجوه القضية. ومعلوم أنّ الواقع الاجتماعي اليوم ليس هو واقع الأمس أو واقع الإسلام المبكر أو التاريخي؛ إذ هو مستغرق في قضايا مستحدَثة وأوضاع ملتَبِسة وظروف مستجدّة تطال أحوال الأفراد والمجتمعات والدول. ويكفي أن نوجّه النظر اليوم إلى قضيتين أو ثلاث قضايا جوهرية تتطلب الاحتكام إلى منهج في الفهم والقراءة ـ منهج ظاهري أو منهج تأويلي ـ علينا أن نأخذ به في مقاربة أو معالجة المشكل أو المشاكل التي تنطوي عليها هذه القضايا. ولعلّ قضية المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة هي أبرز هذه القضايا التي تستدعي مشكل «القراءة». ذلك أنّ النصوص الدينية، في ظاهرها، لا توجّه إلى معنى «المساواة» بين الجنسين. والأحكام الذاهبة في ظاهرها هذا المذهب عديدة: تعدّد الزوجات، الإرث، الحجاب، الشهادة، القوامة. . . إلخ. لكن الأزمنة الحديثة والخروج من المجتمع البطريقي، ومشاركة المرأة في الحياة العامة، وانخراطها في سوق العمل وفي المشاريع الاقتصادية واستقلالها الاقتصادي في كثير من الأحوال، ومعطيات جديدة كثيرة أخرى، كل ذلك دفع نفراً من المسلمين والمسلمات إلى مراجعة المسألة بنقد الواقع الاجتماعي من ناحية، وبإعادة قراءة النصوص الدينية المتعلّقة بالمسألة من ناحية ثانية، والكشف، في النصوص الدينية نفسها، عما يسمح بتأويل النصوص «اللامساواتية» وتوجيهها بمقتضى «العدل» والمساواة الأنطولوجية بين الجنسين واعتماداً على منهج «التأويل العقلي» الذي يسمح بإخراجها من معانيها «الظاهرية» إلى معانٍ جديدة معزِّزة للعدل والمساواة[٢]. وليس يخفى

(٢) انظر: فهمي جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

أنّ هذا المنهج التأويلي يعيد للمجتمع حيويّته وفاعليته ويزوّده بطاقات إنسانية هائلة كان «التقليد» يقصيها من الوجود المجتمعي ويغرقها في حياة البؤس والجهل والاغتراب. ولعلّ المنظور «السلفي الجديد»، في دعوته الراديكالية إلى تطبيق «أحكام الشريعة» الإسلامية لا «مبادئ الشريعة» أن يكون أبرز الأمثلة الشاهدة على التعلّق بظاهر النصوص الرافض لأيّ جهد اجتهادي ذي طابع تأويلي. وفي تقديري أن التعلّق بهذه الرؤية يخفي «موقفاً فقهياً ذكورياً» يريد أن يستخدم القراءة الظاهرية للنص الديني من أجل تعزيز «السلطة الذكورية» وبخاصة سلطة الرجل على المرأة ورفض «الاجتهاد التأويلي» الآيل إلى تقرير مبدأ المساواة بين الجنسين.

ومن القضايا الحيوية الكبرى التي تعرض للإسلام اليوم وتستدعي المراجعة والنّظر التأويلي، قضية الإسلام في علاقاته الكونية وفي وجوده في العالم. فإنّ القراءة الظاهرية للنصوص الدينية قد وجهت في العقود الأخيرة «فرقاً» من «الإسلاميين» إلى السير في طريق «مقاتلة المخالفين» عرباً ومسلمين ومسيحيين وغربيين؛ إذ فهمت نصوص «الجهاد» بما هي نصوص توجه إلى قتال «المخالفين»، وفهمت آيات «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بما هي تعبير يأذن لأي فرد أو جماعة أو حزب ديني أو ديني ـ سياسي بأن ينهض في وجه «المنكر» بالتدخّل العنيف. كما أنّ بعض مواقف وأقوال أحمد بن حنبل وابن تيمية استخدمت لتعزيز مبدأ «المقاتلة» و«الانفصال» الاجتماعي ـ السياسي المحلّي والكوني. أما الجهاد فإنّه، على الرغم من التقدّم الاجتهادي الذي حدث، إذ فهم منه «جهاد الدفع» الذي يصدق في الحالة الفلسطينية ـ مثلاً ـ قد عنى عند كثير من الحركات التي نعتت بالأصولية مقاتلة الغرب وحضارته في عقر داره. وليس سراً أنه قد نتج من ذلك، ولا يزال ينتج، تدخّلات خارجية نجم عنها خراب ودمار عظيمان في عدّة مواطن من أرض الإسلام.

لا يحتاج الأمر إلى سَوق المزيد من الحالات والأمثلة. ففي اعتقادي أن تعلق التيار الإسلامي الأغلبي بمنظور «ظاهري» «حرفي» في مقاربة وفهم النصوص الدينية «المتشابهة» وفي تمثّل القضايا الاجتماعية والكونية الخطيرة لا يمكن أن يحمل إلى دين الإسلام وأهله إلا أسباب الضعف والعجز والإساءة والتخلّف، وأنّ منهج التأويل ـ الذاهب إلى توجيه

«النصوص» عن ظاهرها المادي الحرفي إلى معانيها المجازية أو العقلية التي تسوغها أساليب اللغة العربية في الفهم والتجوّز، أو منطق الأوضاع التاريخية، أو تقديم المنظور الهولستي في قراءة النصوص على المنظور الفردي، أو الضرورة والمصلحة واعتبار مقاصد الشريعة ـ هو المنهج السديد. وبكلمة: لن يتقدّم الإسلام في الأزمنة الحديثة إلا بالتحرّر من الرؤية الاتّباعية الحرفية للنصوص المتشابهة، وباختيار قراءة لها معزّزة بالتأويل والفهم العقلي الموافق لأحكام الزمن وطبائعه ومتطلّباته المصلحية.

ويتعلّق بخطاب المنهج أيضاً تحديد المصادر والأصول التي يرجع إليها الإسلام والمسلمون في ما يديرون عليه وجودهم وحياتهم الدينية والاجتماعية والأخلاقية. وليس يخفى أن هذه المصادر ترتد إلى ثلاثة رئيسة هي:

الأول: القرآن الكريم؛

الثاني: الأحاديث والسُنّة النبوية؛

الثالث: الفقه وأصول الفقه[٣].

وأن أسئلة كثيرة تُثار حول مبدأ «الحجيّة» في بعض هذه المصادر، أو حول إطلاقها ونسبيتها، فضلاً عن قبولها أو ردها.

بالطبع لا أحد من المسلمين يتطرّق إليه الشكّ في حجيّة القرآن الكريم من حيث إنه وحي إلهي لا ينطق عن الهوى، وإنه يتّمتع بمكانة محورية قاطعة في حقول العقيدة والأخلاق والمعاملات والسلوك. لكنّ المشكل الذي لا يمكن تجاهله أو إنكاره في هذا الشأن هو مشكل العلاقة بين «النص» القرآني وبين «قارئ» النص، وهو مشكل «التفسير». لأنّ واقع الأمر هو أنّ «التفسير» لم يكن «حيادياً» في كثير من الأحوال؛ إذ هو، مثلما يقول عبد المجيد الشرفي، قد تأثّر «كما هو متوَقّع، بشخصيّة المفسرين وباتجاههم الفكريّ وآفاقهم الذهنية وبظروفهم التاريخية عموماً، فوجدت أصنافاً من التفسير: بالرأي، وبالمأثور، الشيعي والسُنّي والمعتزلي

---

(٣) يُعتبر عبد المجيد الشرفي خير من عرض بالدرس والنظر لهذه الوجوه من (المنهج). انظر: عبد المجيد الشرفي: **تحديث الفكر الإسلامي**، ط ٢ (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩)، و**الإسلام والحداثة**، ط ٥ (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩).

والصوفي والفقهي..»، بحيث يمكن القول «في إيجاز شديد، إنّ المفسّرين كانوا يُسقِطون آراءهم واختياراتهم المذهبية على القرآن، وكان القرآن في الآن نفسه يغذّي في نفوسهم وعقولهم نظرة معينة إلى الكون وإلى منزلة الإنسان فيه، بحيث كانت العلاقة جدلية بين النص التأسيسي ومفسريه، بل وقرّائه عامة، أي سائر المسلمين، كل بحسب مستواه ودرجة استعداده لفهم القرآن وبحسب ما ينتظره منه. هذا الوضع الذي ميّز التفسير عبر العصور قد امتدّ كذلك إلى العصر الحديث، لكن تغيّر المعطيات التاريخية بصفة جذرية كان له بعيد الأثر في تكييفه والسير به في اتجاهات متباينة»(٤). ينطبق هذا على **تفسير المنار** لمحمد عبده وتعليقات محمد رشيد رضا عليه، مثلما ينطبق على **تفسير الجواهر** «العلمي» لطنطاوي جوهري، وعلى تفسير سيد قطب «النضالي» الدغماطي **في ظلال القرآن**، وغيرها. ومعلوم أن التفاسير القديمة والحديثة قد استخدمت في تعزيز هذا الاتجاه أو ذاك أو تسويغ الاختيارات العقائدية والمذهبية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية، وذلك بالاقتصار «في الغالب على آية من آيات كثيراً ما تكون منتزعة من سياقها» غير مقصودة لذاتها. لا شك في أنّ هذه التفاسير كلها تمثّل غنى وثراء في مقاربة النص القرآني وفهمه، ولا شكّ في أنّ بعض الحديث منها قد أراد أن يستجيب لتحدّيات الحداثة ومتطلّبات الإصلاح الاجتماعي والروحي والعلمي، إلا أنّ هذه الاستجابات كانت محدودة جزئيّة، وفي كثير من الأحيان، ذاتية، تفتقر إلى المنهج العلمي النقدي التاريخي الذي يشدّد على «المقاصد» القرآنية ولا تستبدّ به القراءة الظاهرية الحرفيّة للنصوص(٥).

ويقع «الحديث» و«السُنّة النبوية» في المرتبة الثانية من مراتب أصول عقيدة الإسلام وشرعه. وهو، وفقاً للنظرة الاتّباعية يعدل في رتبة الحجية الأصل الأول، القرآن. لكنه، منذ زمن بعيد في تاريخ الإسلام، عرضت له عوارض ونقود، وذلك بما لحقه من الخلل الناجم عن «الوضع» أو «الانتحال» أو «الكذب» أو «الضعف» أو «البعد الزمني»، وهي أمور سوّغت

(٤) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص ٦٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٩.

إبداع علم نقدي خاص بالحديث يدور حول الجرح والتعديل والمصطلح، والغريب والمختلف، والرواية، والدراية وغير ذلك. غلب على المشتغلين في هذا العلم «النقد الخارجي» الخاص بالتجريح والتعديل ولم يقفوا إلا لماماً على «النقد الداخلي». ولأنّ تدوين الحديث جاء متأخراً، إذ هو لم يدوّن، جزئياً، إلا في القرن الثاني، ولم يستكمل إلا في منتصف الثالث وأوائل الرابع الهجري، فإنّ خللاً عظيماً لحق به واختلاطاً واسعاً عبث بصحيحه، حتى بات من غير اليسير الثقة في صحة الأحاديث أو التمييز العلمي بين صحيحها وضعيفها أو فاسدها. ومع أنّ مفسّراً عظيماً ومتكلّماً بارعاً كفخر الدين الرازي ينوّه صراحة بأنّه يمتنع القطع بأنّ الأخبار والأقوال التي رويت عن الرسول (ﷺ) يمكن أن تكون ألفاظه نفسها لبعد المدة ولمظنة النسيان عن الرواة وعسر حفظ الألفاظ ـ مما يوجب القدح في هذه الأخبار، ويشي بهشاشة الثقة فيها ـ إلا أنّه دفعاً للحرج في الغالب الأعم، لا يلبث أن يقبلها على ظاهرها «لما ثبت من ظاهر عدالة الراوي»[٦].

على أنّ المسألة في العصر الحديث، وفي زمننا الراهن على وجه الخصوص، قد اتخذت طابعاً مشكلاً حقيقياً؛ إذ إنّ الأوصاف التي نُعت بها قديماً المنافحون عن حجية الحديث وقدسيته، إذ سموا بـ «أصحاب الحديث»، ثم لحقت بهم التسمية بـ «أهل السُنّة»، تشبّثاً بالحديث والسنة اللذين عرض لهما ما عرض من خلل، هذه الأوصاف بعثت من جديد واتّخذت طابَعَاً منهجيّاً يحتلّ فيه «الحديث» مكانة متقدّمة، حتى إنّ بعض الذين ينسبون أنفسهم اليوم إلى «السلفية» ينعتون كل من يضع هذا الحديث أو ذاك في موضع التساؤل أو المراجعة أو النقد بأنّه «قرآنيّ»! ومعنى ذلك أنه «ينكر» «الحديث» ولا يأخذ إلا بالقرآن! وفي ذلك غلوّ بكل تأكيد.

والحقيقة أنّ الإسلام اليوم لا يستطيع أن يدفع عن نفسه غائلة النتائج المترتّبة على قبول حشد كبير من الأحاديث التي يطالها هذا النقد أو ذاك، أو أن يقبل «الأحاديث الضعيفة»، مثلما يوجّه إلى ذلك كثير من علمائه

---

(٦) أورده: الشرفي: **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ٢٠، نقلاً عن: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ٢ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، مج ٢، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

وأهله، أو أن يسلّم مفكروه ومثقفوه بأن منهج التعديل والتجريح، أي النقد الخارجي، يمكن أن يحسم المسألة، لأنه تتعذّر معرفة كل شيء عن الرواة أنفسهم، فضلاً عن أن مادة الحديث المرويّة تنطوي على قدر كبير من الأحاديث التي يتعذّر على العقل قبولها.

وبكل تأكيد، ليس معنى ذلك إنكار الحديث، لأن ذلك مجافٍ للواقع التاريخي، حيث إن الرسول (ﷺ) قد «وُجِد» فعلاً و«تكلّم» فعلاً و«حدّث» فعلاً، وأن أصحابه قد سمعوه ورووا عنه. لكن المعنى هو أنه على الرغم من أن ما يروى قد لا يكون كله بكامل ألفاظه ومعانيه، أو أنه يفتقر إلى «الصحة» التامّة، إلا أنّه ينبغي كي يحتج به، أن يتوافر فيه، على الأقلّ، أحد الشرطيْن التالييْن أو كليهما:

١ ـ أن يوافق المنطوق القرآني الذري والهولستي أو المقاصدي؛

٢ ـ أن يوافق أحكام العقل ومتعلّقاته الواقعيّة، من حيث إنّ العقل هو أيضاً ذو مرجعية حاكمة وفق المنطوق القرآني نفسه.

وسيترتب على ذلك تصفية واسعة وتهذيب كبير ونسبية صريحة في «صحة» بعض الحديث والثقة به، لا في مبدأ سلطة الحديث وحجيته بإطلاق. إذ يظل «الحديث» أصلاً ثانياً قاطعاً.

ولا يحتلّ الفقه المرتبة نفسها التي يحتلّها الأصلان الرئيسان: القرآن والحديث، على الرغم من أنّه مشتق في كثير من أحكامه من هذين المصدرين. لكن الفقه يظلّ بناء بشرياً تاريخياً، وهو، كالقانون، مبدأ للتوحيد الاجتماعي وللدمج والاندماج الاجتماعيين، أي إن وظيفته الأساسية تكمن في تنظيم الحياة الاجتماعية. وليس ثمّة شك في أنّ المنظومات الفقهية التي يستنبطها أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة تمدّ جذورها، لا في المصدرين الأصليين فقط، وإنما أيضاً في أحوال العصر وأمزجة وتقديرات ـ بل أهواء ـ الفقهاء وظروفهم الذاتية والموضوعية. ومعنى ذلك أن الاعتبارات الزمنية تطال هذه المنظومات وترفع عنها سمة الإطلاق والقطع والقداسة، وتفتح الباب، في الأزمنة المختلفة، لتباين الاجتهادات في الأحكام والمبادئ. بيد أن المشكل الكبير الذي تثيره «الشكلانية الفقهية» ـ التي حولت الإسلام إلى طقوس وممارسات صورية وأنماط سلوكية ظاهرية

ونفعية[٧] ـ هو مشكل «تطبيق الشريعة». إذ إنّ جملة حركات «الإسلاميين» المعاصرين قد جعلت من هذا المبدأ غايتها القصوى. لكنّها حصرت هذا التطبيق بتطبيق «الأحكام»، ومثلما مرّ، هي ترفض أن تكون «المبادئ» أو «المقاصد» هي المقصود، وتلحّ على ضرورة إنفاذ «الأحكام» برمّتها. كما أنّها تقرأ هذه الأحكام قراءة حرفية وتنكر أي جهد اجتهادي أو تأويلي لما قد يستدعي التفسير أو التأويل. والحقيقة هي أن جميع القرائن تشير إلى أنّ الفقه التقليدي الذي خرج في كثير من الأحيان على مقاصد القرآن الكريم نفسه وتبع أهواء الفقهاء ومبتدعات الحركات الدينية السياسية ـ ومن أخطر ذلك استخدام «سدّ الذرائع» لحرمان المرأة من التعليم والعمل ـ يحتاج اليوم لا إلى النقد والمراجعة والتطوير فحسب، وإنما أيضاً إلى أن يتم «دمجه» ـ بعد إخضاع المسائل «المتشابهة» فيه إلى الاجتهاد التأويلي الموافق لمتطلبات التطوّر والأزمنة الحديثة ـ في القوانين «العقلية». وفي دولة تحقّق المصلحة والخير العام والعدل لن يتعذّر التوفيق بين الفقه وبين القانون، والأمثلة التي قدّمت اجتهادات جديدة في أكثر «الأحكام» دقّة وشدة ـ أعني أحكام الحدود (السرقة، الردة، الزنا، الخمر . . .) ـ كثيرة متداولة، وهي تحقّق «مصالحة» صريحة مع أحكام «العقل»، وليس يتعذّر الجمع بينها وبين القانون. أما جلّ المسائل الأخرى فإنّها، مثلما يؤكد الشرفي، ترجع إلى الضمير الفردي والنيّة الذاتية، وليست تحتاج إلى تدخّل الدولة أو الأمة أو الجماعة أو غيرها. وبكلمة: في ضوء النسبية والزمنية التي تحكم طبيعة الفقه ومسائله، يتعيّن أن تكون مبادئ الشريعة المتصالحة مع مبادئ الحياة العقلية الإنسانية هي الموجّه الأول والأخير في مسألة دور الشريعة في المجتمع.

---

(٧) يستحضر عبد المجيد الشرفي نصين دالّين في الموقف من الفقهاء، **أحدهما** قول المتصوّف البارز أبي طالب المكي في **قوت القلوب** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٢)، ج ٢، ص ٧: «إن الفقهاء علماء السوء كالصخرة الواقعة على فم النهر، لا هي تشرب الماء، ولا تترك الماء يخلص إلى الزرع». **ثانيهما** ما يتعرض به الفيلسوف أبو الحسن العامري إلى الفقهاء في: **الإعلام بمناقب الإسلام** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٥٤، ويعتبر أنهم «لما جعلوا غرضهم من صناعتهم الشريعة العائدة بمصالح الدارين الترؤس على العامة والحظوة عند السلاطنة والتسلط على أملاك الضعفاء واستعمال الرخص في إبطال الحقوق، انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة». انظر: الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، ص ٧٧ ـ ٧٨. وفي النصين غلو صارخ.

(٤)
سكيزوفرينيا

في الاصطلاح النفسي العلاجي، تقابل هذه الكلمة «الجنون» الذي يعني فقدان «الوحدة» في الشخصية، وتوزع هذه الشخصية وتفتت بنيانها إلى شظايا. وأخطر ما يترتب على ذلك فقدان التواصل الاجتماعي ورحيل «المعنى» و«المنطق» واستقرار حالة من التناقض والترافع . . . التشبيه، في حدود سياقنا في هذا القول، غريب، وقد يكون مستهجناً. فكيف يمكن الزعم بأنّ هذه الأحوال تتلبس الإسلام اليوم! لا بل كيف يمكن تأكيد القول إنها قد تلبّسته منذ بداياته؛ إذ تجسد في أوضاع زمنية تتقلب بين العقديّ والاجتماعي والسياسيّ، أوضاع فتت في عضد الدين نفسه وألقت بأهله في أتون الصراع الآيل إلى «الفشل»، أي إلى التوزّع والتشتّت والافتراق العظيم.

لا شكّ في أنّ القارئ يتبيّن طبيعة المسألة التي أشير إليها. فليس يخفى على أحد أن جماعة المسلمين، غداة رحيل رسول الإسلام (ﷺ)، قد وقعت في اختلاف عظيم في شأن خلافته وفي شأن من يقوم بأمور المسلمين، خليفة أو إماماً أو رئيساً لجماعتهم. وإذا كانت السنوات المبكرة، التالية لهذا الرحيل، قد أمكن تدبّرها و«سياستها» على نحو آمن أو «شبه آمن»، فإن غياب تحديد «نظام» واضح للرياسة والحكم، أو للخلافة، وتداخل العصبيات القبلية والشخصية والنفعية ما لبث أن عصف بهذه الحالة «شبه الآمنة»، وولّد ما سمي بـ «المحنة الكبرى» التي سال فيها دم الخليفة الثالث، ثم تفجرت الأمور تفجّراً دراميا مرعباً حين «خرج» «الأمويون» على شرعيّة الخليفة الرابع، وراحت تتشكل الاثنتان والسبعون

أو الثلاث والسبعون فرقة، أي حين صدقت نبوءة حديث «الافتراق» ولم تعد جماعة المسلمين ـ إذ تحوّلت إلى مُلك عضوض ـ مالكة لفضيلتَي «الوحدة» و«الخير» التي أشارت إليها الآية الكريمة التي أرادت من هذه الجماعة أن تكون ﴿**خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾!

فَعَلَ التاريخ الواقعي فِعله، فكانت فرق ومذاهب، وكان افتراق. وبالطبع لا يستطيع حديث «الفرقة الناجية» أن يحلّ المشكلة، طالما أنّ كلّ فريق من فرق الصراع يزعم أنه على حق، وأنه الفرقة التي أشار إليها الحديث. وسواء أكان هذا الحديث «صحيحاً» أم غير صحيح، فإنّ الواقع التاريخي يؤكّد منطوقه ومحتواه على وجه العموم؛ إذ كانت أحداث التاريخ قد قامت بعملية تجريد وتصفية لم تُبقِ من هذه الفرق إلا عدداً ضئيلاً جداً، أو فرقاً رئيسة حصرها مؤرخو الفرق في خمس هي: الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة، والأشاعرة (الذين مثّلوا قاعدة من يسمون في المصطلح الذي تبلور في أواخر القرن الرابع: أهل السُنّة والجماعة)، فإنّ التصفية التاريخيّة المستمرّة قد أفضت، في الأزمنة المتأخّرة، وبخاصة في زمننا هذا إلى تأقطب ثنائيّ يتقابل فيه تقابلاً حدّياً جذرياً يتصاعد على الدوام: من يسمون «أهل السُنّة» ومن يسمون «الشيعة». أما المذاهب العقدية الأخرى المتبقية ـ وهما مذهبان رئيسان ـ فيلحق أحدهما، مع قدر من التحفظ، بأهل السُنّة، وهم الإباضية، بينما يلحق ثانيهما بقدر من الاختلاف بالشيعة الإمامية، وهم الشيعة الإسماعيليّة، وكذلك حال الزيدية.

ومثلما كانت الحال في السابق، ودوماً، يؤدّي العامل السياسي الدور الأعظم في تبلور هذا التأقطب وفي توجيهه وتفعيله، وتؤدّي نظم «المُلك العضوض» الدور الحاسم في توجيه التقابل والترافع والصراع في العلائق الزمنية والدينيّة بين المذهبين الرئيسين، أعني أهل السُنّة والشيعة. وليس ثمة أي شك في أنّ هذه العلائق تتخذ منذ مطالع القرن الحالي طابعاً «سكيزوفرينياً» و«عُصابياً» صريحاً، تشهد به جملة التصريحات المناوئة والفتاوى المضلِّلة والمواقف الاستفزازية أو التكفيرية التي تصدر عن أفراد أو علماء أو حركات دينية ـ سياسية تنسب نفسها إلى هذا

الفريق أو ذاك. ومُحَصّل الحال أننا بتنا قبالة «إسلامَيْن» لا إسلام واحد، وعقيدتين لا عقيدة واحدة، وأمتيْن لا أمة واحدة: الإسلام السُنّي والإسلام الشيعي.

إنني أعلم حق العلم أنني لا أستطيع أن أثني شيوخ «أهل السُنّة والجماعة» وعلماءهم عن المواقف والتصريحات والفتاوى التي اقترنت بهم في هذه الأوقات المتأخرة، في أمر التشيُّع والشيعة. كما إنني لن أستطيع أن أبدّل من اعتقاد أئمة الشيعة وسادتهم ودعاتهم في ولاية الفقيه أو في صدق المذهب الجعفري، ولا أن أقنع «الدعاة» منهم بأنّه ليس من الحكمة أن يدعوا إلى مذهبهم في المواطن «السُنيّة». وكذلك فإنني لن أستطيع أن أغلق الأقنية الفضائية التي تشهّر بهذا الفريق وبذاك الفريق، ولا أن أحول دون السباب والشتائم التي تلقى على عواهنها هنا وهناك. وليس لديّ «السلطان الوازع» الذي يقطع دابر الذين «سحلوا» بعض رموز الشيعة في مصر في عام ٢٠١٣، أو الذين يستحضرون «حديث الإفك» ويقولون قولاً مرذولاً في حق السيدة عائشة التي طهّرها القرآن نفسه. ومثلما أنني ـ من حيث أنا مسلم ـ لست ملزماً بأن أسلّم بكل ما يذهب إليه الأشاعرة وأهل السُنّة «النقليون» في مسائل التوحيد والعدل وغير ذلك، فإنني أيضاً ـ من حيث أنا مسلم ـ لا أجد ضرورة لأن أعتقد بأنّ الإمامة «استمرار للنبوّة»، أو أن أقول إن الإمامة والنص عليها أصل من أصول الدين يعدل الإيمان بالله والرسل والملائكة... والأخطر من ذلك كله أنّني لا أستطيع أن أقبل أن يكون الإسلام إسلامَيْن، **أحدهما** سنيّ، **والآخر** شيعي. لسببين على الأقل: **أولهما** أنّ ذلك لم يرد في القرآن الكريم، ومثلما يقول الشافعي في **الأم**[1]: «ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض»؛ **ثانيهما** أن الافتراق الحاصل بين هذين «الإسلامَيْن» هو افتراق «تاريخي» ذو أصول «سياسية» محضة، وأنا لا أقبل أن تَفرض عليّ العوارض والعقابيل التاريخية السياسية تحديد طبيعة «عقيدتي الدينية»، بحيث توجّهني إلى أن أنتسب إلى إسلام، سنيّ أو آخر شيعي، أو غير ذلك. لكن من حقي وفي مُكنتي أن

---

(١) محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ط ٢ (بيروت: مطبعة دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ج ٧، ص ٢٧٤.

أقول وأن أكرر القول إن هذه القسمة، تاريخية، سياسية، لا أصل لها في النص القرآني، وهي تحمل إساءة بالغة لوحدة دين الإسلام نفسه. والذي يجب، فرضاً، هو تحرير دين الإسلام وأهله منها، وأن يتداعى «عقلاء» الجمعين ويتضافروا من أجل نبذ هذه القسمة وإقصائها والعودة إلى توجيهات الإسلام القرآنية ووضع حد نهائي لهذا الفصام النكد. وأنا أعتقد بجزم بالغ أنه لا أحد من المسلمين يستطيع أن يقف أمام الله متشحاً بثوب يتقدّم به إليه بما هو سنيّ أو بما هو شيعيّ. والله لن يقبل من المسلمين إلا إسلاماً واحداً.

(٥)
الإسلام العربي

لا يعتقد «العرب» أنّهم سدنة الكعبة وخَدَمة الحرمين الشريفين ورعاة الأماكن المقدسة فقط، وإنّما يفخرون أيضاً ويزعمون أنهم أقدر الناس وأكفؤهم على فهم دين الإسلام وقرآنه العربي، فضلاً عما لهم من ميزة في اختيارهم لتلقّي رسالته ونشرها في الآفاق. ويعلق بهذه الرؤية وهذا التصوّر عندهم أنّ الذين لا يعرفون لغة القرآن ولا يفقهون معانيه بفضل هذه اللغة هم أبعد الناس عن أن يكونوا في علمهم وفهمهم جديرين بالإحاطة بدين الإسلام ومعانيه وعلومه. وبالطبع تصدر هذه الرؤية، اليوم، عندهم من واقعة نزول الوحي بلغتهم وأنّ الرسول الذي أدّاها إلى الناس كان عربياً. ولقد تنبه غير العرب لهذه الظاهرة واستقر في أذهانهم أن العرب ينظرون إليهم نظرة «لامساواتية»، وأنّهم، عندهم، غير جديرين بالثقة التي يتمتّع بها علماء الإسلام من العرب. ونحن لا نجد هذا التصوّر فقط عند الكتّاب والكاتبات المسلمات من غير العرب ـ الذين لا يتحرّج بعضهم من الكلام على «إمبريالية ثقافية عربية» ـ وإنّما نجدها أيضاً عند رجال مسلمين عظماء من غير العرب، كرئيس الوزراء الماليزي الشهير مهاتير محمد الذي صرّح ذات مرة بأنّ العرب لم يعودوا قادرين على حمل رسالة الإسلام في العالم الحديث لأنّهم لم يألفوا «التعددية» في فضاءاتهم! واعتقاد مهاتير محمد لا يخلو من الصحة، لأنّنا نرى بوضوح أنّ «المسلمين العرب» الذين يصدرون عن مذاهب ومنظومات وتصوّرات دينية أو دينية ـ سياسية إسلامية لا يطيقون «الاختلاف» ويسارعون إلى التضليل والتكفير عند أي واقعة خلافية، وذلك خلافاً للمسلمين الذين يعيشون في فضاءات العالم الحديثة، مثلما هي الحال في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة الأمريكية أو كندا، أو في البلدان

الآسيوية المتعدّدة الأعراق، حيث يسود قدر عظيم من الانفتاح والتسامح.

في العاشر من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢، وفي برنامج «العاشرة مساء» الذي يقدّمه الإعلامي وائل الإبراشي في قناة «دريم ٢» وجدنا أنفسنا أمام سيدة أمريكية مسلمة تتحدّث عن الإسلام بوعي عميق وبذكاء حادّ وبفهم نبيل، وتحاول أن تدافع عن مشروعية «إمامة المرأة للصلاة»، مسوّغة ما تذهب إليه هي وقريناتها في جماعة «المسلمات التقدّميات» باجتهاد بعض العلماء المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة. وهذه المسألة ليست جديدة؛ لأنّ أمينة ودود، الأستاذة الأفرو ـ أمريكية في جامعة فرجينيا كومنولث، أقدمت على ذلك أكثر من مرة منذ عام ٢٠٠٦. ونحن نعلم أن واقعة مماثلة حدثت في الإسلام المبكر، إذ أجازت «الشبيبية»، أتباع شبيب بن يزيد بن أبي نعيم، إمامة المرأة وخلافتها[١].

وهذه الوقائع كلها تريد أن تجسد النظرة الإسلامية «المساواتية» إلى الإنسان، بغضّ النظر عن جنسه، رجلاً كان أم امرأة، لكنّ عالم الدين الذي استضافه وائل الإبراشي في الحلقة المشار إليها لم يطق الاستماع إلى السيدة المسلمة الأمريكية، وبلهجة استعلائية وازدراء نعتها بالجاهلة الضالّة وطلب إليها أن تعلن «التوبة»، أي إنه إن لم ينطق بكلمة «الكفر» فقد حشرها فيه إن هي لم تتب. وحين عرض صاحب البرنامج مشهداً وثائقياً لسيدة مسلمة غير عربية ترفع صوتها بالأذان للصلاة ـ في مسجد أو مكان للصلاة بطبيعة الحال ـ وتقرأ: «أشهد أنَّ لا إله إلا الله...»، بدلاً من «أنْ»، لم يتمالك العالم الشيخ نفسه من إعلان «النكير» والسخرية والاحتجاج واتهام المرأة بشتى ضروب الجهل، وفي مقدّمة ذلك جهلها بنحو العربية ونطقها، وفي ختام تعليقه على الموضوع أعلن بصوت جهوري عُصابي أن ما تذهب إليه هؤلاء المسلمات اللواتي يأخذن بإمامة المرأة في الصلاة مقرونة بطبيعة الحال بالأذان النسوي أيضاً ليس من الإسلام في شيء، وأن عليهنّ أن يرجعن عن هذا الضلال المبين، وأن يعلنّ «التوبة».

---

(١) انظر: جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٥٠ وما بعدها. وقد صدرت الطبعة الثانية عن الشبكة عام ٢٠١٢.

أعترف بأنني شعرت بسعادة غير عادية وأنا أستمع، على وجه الخصوص، إلى الأذان الذي صدر عن هذه الشابة المسلمة السمراء، ولم يثر عندي تلفظها بـ «أنَّ»، بدلاً من «أنْ»، إلا ابتسامة رحيمة. لكنني في قبالة السخرية والازدراء والتجهيل الذي صدر عن الشيخ العربي الجليل لم أشعر إلا بالاستفزاز والنفور وبصوت «الإسلام الطارد» الذي يخفي الاستعلاء والاستخفاف بإزاء المسلمين من غير العرب الذين يعضّون على دينهم بالنواجذ في فضاءات «الحداثة» الهَجوم، ويتعرّضون لسخرية علماء الإسلام العرب لأنّهم لا يعلمون أسرار لغة «البادية».

في حدود هذا «الوضع» لا يستطيع العربي الذي لا يعرف كل « بُنَيّات الطريق» اللغوية أن يقترب من كتابه المقدس من دون الرجوع إلى عالم لغوي أو إلى تفسير لغوي للقرآن. لا بل أنه لا يستطيع أيضاً «قراءة» النص القرآني من دون الإحاطة الدقيقة بـ «علوم» الترتيل والتجويد. وبالطبع عليه أن يعود دوماً، للفهم، إلى «علماء الدين» المحترفين. أما غير المسلم فالعراقيل والصعوبات أمامه أعوص وأعظم. **أولها** أنّه غير كفء لفهم القرآن فضلاً عن قراءته، وحتى يتحقّق له ذلك عليه هو أيضاً أن يعود إلى أساطين العربية، أو إلى فقهاء الأمة «العربية». صحيح أنّ بعض هؤلاء الفقهاء أو المفسرين لم يكونوا من العرب، لكنهم حين بنوا منظوماتهم الفقهية بنوها في حدود «العربية»، نحوها وصرفها وأساليبها وعلومها ومسالك وأحوال أهلها، وكانت العربية هي «الأداة» المركزية للدخول إلى فقه الإسلام وإدراك مضامينه وغائياته. ويكفي أن نستمع إلى الدروس الدينية التي يلقيها أو كان يلقيها كبار علماء الإسلام، كالشيخ محمد متولّي الشعراوي، حتى ندرك أن أي إنسان غير عربي أو لا يعرف العربية سيكون غير قادر على إدراك المعاني والمضامين والآليات اللغوية التقنية التي يستخدمها الشيخ الشعراوي في «تفكيك» الآية القرآنية تفكيكاً لغوياً للدخول إلى محتواها وإدراك موطن إعجازها، والإبانة عن «السبب» الذي من أجله قال الله تعالى «كذا» ولم يقل «كذا»! ومعنى ذلك كلّه أنّ «حالة غير العربي» في علاقته اللغوية مع النصّ القرآني هي «حالة ميؤوس منها»، وأنه سيترتب على العربي أن يكون هو «المستعمر لعقل المسلم غير العربي»، وذلك من باب استبداد هذا العربي بالمعاني القرآنية المنحدرة من السلطة اللغوية. لذا ليس

علينا أن نستغرب ما ذهب إليه بعض المسلمين والمسلمات من غير العرب، من الكلام على «إمبريالية ثقافية عربية». فهذا التعبير العنيف ـ لكن المعبر عن «الوعي الإسلامي الشقي» في قبالة «الوضع الذي يخصّ المسلمون العرب أنفسهم به ـ ليس إلا ردّة فعل راديكالية لدعوى الاستحواذ العربي على دين الإسلام، ولإلحاق المسلمين من غير العرب بمركب العرب الذي جعله بعضهم جديراً بما سمّي «إسلام الصحراء»!

ما الذي ينطوي عليه واقع هذه الحال من أمور تتعلّق بمستقبل الإسلام ومصيره في عالم اليوم الذي يحتل فيه المسلمون غير العرب منزلة أعظم بكثير من منزلة العرب، وفي حدود القصدية التحريرية للإسلام؟

من المؤكد أنّنا لا نستطيع أن نفرض على الشعوب الإسلامية غير العربية أن تتعلم العربية وتتقنها على نحو يجعلها كفؤاً لفهم دين الإسلام بالذهاب إلى «القرآن العربي» نفسه لا إلى «الترجمات» المصنوعة له في لغات الشعوب الإسلامية أو في اللغات المهيمنة في العالم، وبخاصة اللغة الإنجليزية. وكذلك أيضاً، نحن لا نستطيع أن نستمر في «الدخول إلى فضاء القرآن» من باب اللغة وحدها على الرغم من أهمية ذلك في الفهم. وليس يخفى أنّ نظرية «الإعجاز القرآني» لا تقف عند «الإعجاز اللغوي» أو «الفصاحة»، لأنّ ذلك ليس مما يأخذ به كل العلماء والمفكرين والمتكلّمين وعلماء اللغة الذين عرضوا لهذه المسألة. فبعضهم ذهب إلى أنّ الإعجاز هو في الإخبار عن الأمم الخالية وعن الغيب، أو أنّ الإعجاز هو في «الصرفة»، أو أنّه في «الكمال المذهبي». ومعنى ذلك أنّه ليس ثمة إجماع على أنّ «العربية» هي المرجع في المسألة؛ إذ يمكن الجنوح إلى نظرية مباينة. والحقيقة أنّ «المرجعية العربية» الحصرية للقرآن الكريم يمكن أن تترتب عليها نتيجة خطيرة جداً، هي ربط الإسلام بالعرب وتحويل دين الإسلام إلى أن يكون، كاليهودية، ديانة قوميّة. ومعلوم أنّ القرآن نفسه صريح في إنكار هذه النسبة، على الرغم من أنّه جاء بلسان عربي مبين. لكنّ هذا الواقع لا يعني أنّه جاء للعرب وحدهم، وإنّما هو جاء بلغتهم كي يفهموه ويدركوا معانيه ومضامينه، ويحملوه في الآفاق. أمّا أن يعني ذلك أنّ الأمم التي تنضوي تحت رسالته ستكون ملحقة بالفهم العربي وبالقيادة العربية وبالإسلام العربي، فلا.

لكن حَذارِ أن يُفهم من هذا كلّه أننا من أجل أن ندخل إلى «عالم الإسلام» وأن نفهم الإسلام حقّ الفهم، علينا أن نخرج «الدور العربي» من رسالة الإسلام الحضارية، وأن يذهب الظنّ إلى أنّ المقصود هو إقصاء «المدخل اللغوي» في هذه العملية إقصاء تاماً. كما أنّ علينا أن نحذر الوقوع في وهم الخلاص على أيدي الشعوب والقوى «الإسلامية غير العربية». لأنّ الآفات التي تلحق بهذه الشعوب والقوى، فضلاً عن عناصر التضاد والتباين التي تولدها العوامل «الإثنية» والثقافية والجغرافية والاقتصادية والجيوستراتيجية، لا تسمح بمثل هذا التوجه. ثم إنّ علينا ألا نغفل عن أن «الظواهر الخارقة» التي تشهدها بعض البلدان الإسلامية غير العربية كأفغانستان التي تغلب عليها «طالبان» التي تفجّر مدارس البنات وتجسّد أفظع أشكال الجهل والتعصّب والتخلّف، وباكستان التي تفجر فيها الجماعات الدينية احتفالات الشيعة الدينية، وأعراسهم ـ لا يمكن أن تمثل قرائن إيجابية في أي «تحوّل إسلامي» عن العرب إلى غيرهم من الأمم أو الشعوب «الإسلامية». لا شك في أن «الحالة التركية» تشذّ عن هذه الظاهرة، لكنّ الحالة التركية لا تخرج عن نزعات مماثلة لها في الفضاءات العربية نفسها. لذا فإنّ الذي أريد أن أنبّه عليه لا يتعلّق بأولوية هذه الأمة أو تلك في مسار الإسلام الحديث، فلكل أمة طريقها وقدرها وخلاصها، وإنما يتعلّق بمسألة منهجية مُحَصّلها أنّ المقاربة السديدة لدين الإسلام، في الزمن الراهن وفي الأزمنة القابلة لا يمكن أن تكون هي المقاربة «اللغوية» التي يشدّد عليها العرب انطلاقاً من أنّ إعجاز القرآن لغوي، وإنما ينبغي أن تكون مقاربة «مفهومية» تتعلّق بمعاني القرآن ومضامينه وبغائيات دين الإسلام ومقاصده؛ وليس ينبغي أبداً أن تكون أمم الإسلام رهينة «الاستبداد اللغوي العربي» الذي ـ بسبب المرجعية اللغوية المطلقة في الفهم وبسبب الاختلافات اللامتناهية التي نجمت في هذا الفهم باستخدام تخريجات اللغة وحيلها وتداخل الحقيقة والمجاز وغير ذلك مما أدّى إلى «تفاسير» عديدة للنص الديني ـ بات علة رئيسة من علل إساءة المسلمين لفهم دينهم، ولنجوم ظواهر الافتراق والاختلاف والنفور والتنافس السلبي بين أممهم، والذهاب إلى موقف شوفيني مرذول والكلام على «إمبريالية ثقافية عربية»!

كيف يمكن أن نجعل علماء الإسلام وأهله ـ بمذاهبهم الرئيسة، أو

بمذهبيهما الرئيسين: السُنّي والشيعي ـ قادرين على تمثّل «نِسْوية إسلاميّة»، أو «إسلام تنويري» أو «تقدميّ» أو «حداثي»، يقرأ القرآن بمعانيه ومضامينه وغائياته ومثله العليا ومقاصده ـ في زمن العولمة ـ من دون أن نضلل المسلمة التي تؤم الصلاة، أو ترفع الأذان، أو لا تلتزم، إبان قراءة القرآن، بدقائق الترتيل والتجويد التي تثقل على غير أهلها، أو بهذه الضمة أو الفتحة أو الكسرة أو السكون هنا وهناك! وأخطر من ذلك، كيف لنا أن نعيد فهم الإسلام وتمثّله اليوم في الزمن المفتوح، وفي المكان والجغرافيا، من دون أن يحتلّ العرب المكانة التي كانت تحتلها الأرض في النظام الكوزمولوجي البطليموسي؟

في اعتقادي أنّ ذلك كله أمر ضروري لخروج الإسلام من القفص الفولاذي الذي ظلّ قابعاً فيه في التاريخ، ولدخوله في الأزمنة الحديثة دخولاً تفاعلياً، تواصلياً، رحيماً، إنسانياً، منفتحاً. لا أذهب هذا المذهب تهويناً من شأن العرب ـ وأنا واحد منهم ـ أو زعماً بأنّ دورهم في التاريخ قد انقضى، وإنما لأنني أعتقد أنّ في ذلك ردّاً للأمور إلى نصابها الحقيقي، وأنّه مثلما أن الإسلام ليس هو مذهب أهل السُنّة أو الشيعة أو غيرهم، فإنّه ليس كذلك مذهب العرب ودينهم وحدهم، وأنّه يمكن أن نجرّد ما نُعت بالإمبرالية الثقافية العربية، أو الإسلام العربي، من دلالاتها الرمزية السالبة بالدخول إلى دين الإسلام من باب تقديم المعنى والمفهوم على باب اللغة ومشكلاتها العويصة التقنيّة، من حيث إن اللغة «آلة» ضرورية للفهم لكنها لا «تستبدّ» بهذا الفهم.

(٦)
الإغراء السحري

السحر إغراء قديم، ورثه الإسلام في ما ورث، من بابل وغيرها، أقرّ القرآن بوجوده، لكنّه أنكره وشجبه. وضع فيه بعض أهل الإسلام مصنفات كثيرة تمّ تداولها في عصر التدوين في المشرق وفي المغرب، وشهر من بينها **غاية الحكيم ورتبة الحكيم** للمجريطي. وفصّل ابن خلدون في **المقدمة** في بعض أشكاله المتداولة في الإسلام: النارنجيات والطلسميات وغيرها، ونوّه بـ «البعاجين» من السحرة في عصره. وانتشرت علوم السحر والرمل في القرون المتأخرة، وضرب أصحابها بتوجيهات الدين والعقل بعرض الحائط. وتكلّم بعض كبار المؤرخين على عصور الإسلام المتأخّرة من حيث إنها داخلة في مرحلة حضارية نعتوها بـ «السحرية». والثقافة العربية والإسلامية المعاصرة حافلة بأشكال مختلفة من السحر الذي يلحق بعلوم التنجيم القديمة وبمبتدعات جديدة منه. وهو ليس خصيصة عربية، أو إسلامية، لأنه لا يزال متداولاً ومنتشراً، بأشكال مختلفة، في كل ثقافات العالم، وبالطبع. سواء أكان، في سياقه العربي والإسلامي، خالصاً لفعاليته الذاتية أم متعلقاً بالتصوّف، فإنّه، في طبيعته خروج على قوانين العقل وتجاوز لحدود العلم. لكنّه في جميع الأحوال تعبير عن استمرار هذا «القصور المعرفي الأركيولوجي الغامض» القارّ في أعماق النفس البشرية العاجزة عن فهم كل ما يجري في العالم، وعن توقّع كل ما يحيط بالمصير الإنساني، وهو في جميع الأحوال أيضاً تعبير عن الانزياح من «العقلي» إلى «اللاعقلي»، ومن «الواقعي» إلى «الميثيّ».

وليس سراً أنّ الوحي الإسلامي قد شخص لأهله، في نصوصه، بما

هو تعبير عن «دين عقلي»، يطلب من أهله أن يتمثّلوا الوجود بالتفكر والنظر والاعتبار والتعقّل والعلم. وذلك على الرغم من القسمة التي يقيمها بين عالم الشاهد، أو الواقع القابل للتعقّل، وبين «عالم العلوّ» أو «الآخر»، الذي هو عالم الغيب الذي لا يدرَك بالحواس ولا بالعقل وإنما بالخبر والنص الصادقين.

لكن زمننا العربي والإسلامي الراهن لا يحتفظ بمخلّفات هذا الحقل «المعرفي» فقط، وإنما هو يبعث هذا الحقل بعثاً قوياً بحيث يتوجّه فيه نفر من الناس إلى الاشتغال بموضوعاته والاستغراق في غيبياته المجافية للعقل وللمدركات الواقعية التي تستهوي أناساً كثيرين.

ولقد طالت دينَ الإسلام من أعراض هذه «المعرفة» الميثية أو اللاعقلية ظواهرُ كثيرة، لم تقف عند اعتقادات عامة المؤمنين، وإنما أدركت جمهرة العلماء ورجال الإفتاء وخطباء المساجد والدعاة والوعاظ. وأغلظ ما ظهر منها ما يلتحق بحقل «الإفتاء» أو ما يتعلّق بالروايات التاريخية «الإنسانية» التي يردّدها على المصلين خطباء المساجد، أو ما تذيعه بعض القنوات الفضائية المتخصّصة في مسائل السحر والشعوذة والرقية والطب النبوي أو التداوي بالقرآن، أو غير ذلك. ولا أحد يجهل أنّ «الفضاء الديني» الإسلامي قد اهتزّ اهتزازاً شديداً واضطرب اضطراباً عظيماً لما تلقاه من الفتاوى الدينية التي أطلقها بعض المشتغلين بـ «العلم الديني» من أسفل الهرم إلى قمّته. وبعض هذه الفتاوى قد بلغ من الذيوع والانتشار ما جعل من دين الإسلام موضعاً للهزء والسخرية. ولأنّها متداوَلة مكرورة على كل شفة ولسان فإنني لن أقدم ثبتاً بها أو بأشهرها. لكن ما أحرص على أن أقف عنده من المسألة أمرين: **الأول** أن أسأل عن هذه «المؤسسة الدينية» ـ «مؤسسة الإفتاء» ـ التي أُسْلِمَ أمرها إلى «أفراد» يزعمون أنهم «مجتهدون» لكنّهم لا يلبثون أن ينطقوا بحماقات سفيهة تثلم صورة الدين نفسه وتشوّهه. ويتعلّل هؤلاء وغيرهم بأنه «لا كهنوت في الإسلام»، أي إنه لا وجود لسلطة دينية عقدية فيه. وهم بذلك يسبغون على أنفسهم «الفرديةِ» الذاتيةِ النسبيةِ، السلطةَ والمشروعيةَ، ويسوّغ الواحد منهم حجيته بأنه «مفتي البلاد»، أو أنه «أستاذ الشريعة» أو «التفسير» أو «رئيس قسم الحديث» في هذه الجامعة أو تلك، أو.. أو...، وليس هو في حقيقة الأمر إلا جاهل

«متاجر بالدين» لا إلَّ له ولا ذمة، يدّعي «الابتكار في الاجتهاد» والكشف عن «جواهر الدين المكنونة»! والحقيقة أنّ من يسمّون في الاصطلاح اليوم، أهل السُنّة، أكثر وقوعاً في المحظور من غيرهم من المسلمين. والسبب واضح، وهو أنّه ليس لديهم «مرجعية عقدية» كابحة، مثلما هي الحال مثلاً عند الشيعة من المسلمين أو في المسيحية الكاثوليكية؛ حيث ترجع مثل هذه الأمور إلى سلطة قاطعة لا تتيح للأفراد «المتحذْلقين» أن يعبثوا بمعتقدات المؤمنين ويوجهوا حياتهم.

الأمر **الثاني** هو أنّ أوجه النظر إلى ما جرى الإعلام المكتوب والمسموع على تداوله، وإلى حشد من الأقنية الفضائية التي تحتقر العلم والعقل وتبحر في ما تسميه «الطب البديل» و«العلاج القرآني» الشافي من السحر «المأكول» و«المشروب»! ولأضرب لذلك مثلاً واحداً مما تبثّه إحدى هذه القنوات حول «السحر» وأعراضه وآثاره، ومثلاً آخر مما جاء في بعض الصحف حول «الجن والإنس». فأعراض السحر، وفق أصحاب تلك القناة: الصداع المستمر، وآلام في الصدر، وضيق في الصدر، وألم في أسفل الظهر، وإمساك وإسهال متكرران، وقولون عصبي، وإرهاق عام، وأحلام مزعجة، وألم في أسفل البطن عند النساء، واضطراب في الدورة الدموية عندهنّ، ونقصان في الوزن، والتهابات متكررة في المسالك البولية، وآلام في الأكتاف والرقبة من الخلف. وهو سبب للإجهاض المتكرّر، وللعقم، وللفرقة بين الأزواج ولتشتت العائلة ومن أعراضه الخوف والرهاب والوسواس والرهاب الاجتماعي. ومن تكرر في منامه حلم الامتحان الذي لا يستطيع صاحبه الإجابة عن الأسئلة فيه، هو إنسان يتلبسه السحر. والسحر أيضاً سبب للخجل والاكتئاب والعزلة. وبالطبع لا علاج لـ «مسحور» من هذه الأعراض كلها لدى الأطباء «العلميين» وإنما على المسحور أن يتوجّه إلى «الطب البديل» الذي يزعم صاحب هذه القناة، «الطبيب» القائم عليها، أنه يستطيع أن يضمن له الشفاء الحاسم باللجوء إلى طبّه المزعوم! أما أبرز ما يقف النظر عنده في أمر الجن والإنس، في حوار مع أحد «العارفين» أوردته إحدى كبريات الصحف الكويتية، فيدور حول زواج الجن والإنس. والموضوع قديم قدم الجاهلية لكنه الآن جديد «واقعي»! ووفق «العارف» بحدود هذه المسألة لا شك في أنّ الاتصال

الجنسي والمعاشرة يمكن أن تحدث بين جنيّ «متجسد»، أو جنّية «متجسدة»، وبين إنسيّ أو إنسيّة. وهو يروي عن ابن عباس وعن جعفر بن محمد ما يؤكّد ذلك. كما يستند إلى كتب الفقه الإسلامي ليحدّد حكم الصبي الذي رضع من جنّية، وليجيز المصاهرة بين الإنس والجن، ويؤكد أيضاً أن حملاً حدث لفتاة عذراء عن طريق الاتصال الجنسي بالجن وأنه نتج من ذلك أولاد بينهما! وهؤلاء لهم خصائص الجنّ وطبيعتهم النارية وعدم الظهور للبشر، موافقة لقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ**﴾ [الأعراف: ٢٧]. لكن هذا «العارف» يقول إنّ هذه العلاقة ليست «زواجاً» لأنّ «الزواج بين الجنّ والإنس غير مسموح به في الإسلام»، وإنّما هي فقط «علاقة جنسية»! وفي جميع الأحوال، وبالتأكيد، يستطيع الجن، ذكوراً وإناثاً، التشكّل في هيئة بشريّة والعيش بين الناس! تلك القناة وغيرها من الأقنية الفضائية «السحرية» التي تنشر الأساطير والخرافات والترّهات وتسهم إسهاماً حقيقيّاً في تشويه صورة الإسلام وردّه إلى الحدود المجافية للعلم وللعقل وللدين نفسه، وتجعله ديناً خرافياً، من الذي يثوي خلفها ويهيّئ لها هذه الوسائل التقنيّة والتمويل ويمتّعها بحرية لا تطالها يد؟ أجماعات دينية؟ أم دينية ـ سياسية؟ أم دول بعينها؟ أم منظمات أجنبية؟ أم قوى خفية «سحرية»؟ وتلك الصحيفة ـ وغيرها كثير ـ ألا تدرك أنها، باحتقارها لبداهات العلم والواقع، تحتقر القانون والمعايير الأخلاقية والمسؤوليّة الاجتماعية، وتذهب بالمجتمع وأفراده إلى السفه والحمق والجنون؟ في جميع الأحوال، وَعْوداً إلى جوهر المسألة التي أنا بصددها، فإنّني لا أقصد من القول هنا، أن أتحوّل إلى «مناضل عضويّ»، وقصارى ما أنشده هو، كحالي في المسائل الأخرى، أن أنبّه على وجوه الإشكال والخطر التي يحملها التمثّل «الخرافي» المضادّ للعقل ولماهية الدين وغائيته، لمستقبل هذا الدين وأهله، وأن أوجّه من جديد، إلى أنّ دعوى «الدخول إلى قطاع الغيب» و«فهم القرآن» ومتشابهه ـ والجن منه ـ على ظاهر ما جاء فيه، لن يقودا إلا إلى هذه الضروب الشاذة من التمثل الأسطوري لدين جعل العلم والعقل مبادئ مؤسسة له.

(٧)
القبيلة والجيل المؤسس

لا تخلو حياة المسلمين اليوم، في تصوّراتهم وحراكاتهم ومسالكهم وتخطيطاتهم الدنيائية، من أن تتمثّل الجذور التاريخية التي اقترن بها ظهور دين الإسلام ومساره المشخص وما يراد له أن يعتدّ به ويستند إليه ويعوّل عليه.

لا شكّ في أنّ القبيلة أدّت دوراً بارزاً في توجيه حياة الإسلام منذ ظهوره المبكر وفي تحوّلاته التاريخية. ومعلوم أنّ هذه «المؤسسة» الاجتماعية قد كانت في قلب الصراع المبكر حول مسألة الخلافة أو الإمامة، وأنّ الحلول التي تمّ فرزها كانت حلولاً تمثّل أشكال التوازن أو التغالب بين القبائل. وكذلك نحن نعلم أن تدافع القبائل وتضادّها وتنافساتها وتناقضاتها قد استمرت مع الفتوحات الإسلامية والهجرات التي اقترنت بتوسع الإسلام في الآفاق. وليس سراً أن حرص العربي على نقاء «النسب» وعلى التعلّق بعلم الأنساب الذي نفذ إلى حقل الدين نفسه، قد ظلّ مبدأ موجهاً لحياتهم «القبلية» في المدن نفسها التي ارتحلوا إليها واستقروا فيها. ومعلوم أيضاً أن مفكّراً عظيماً كابن خلدون الذي تحتلّ «العصبية» في نظامه العمراني مكانة مركزية قد تنبّه إلى أهمية التركيب بين العصبية القبلية وبين العصبية الدينية في تعزيز قواعد الدولة واستمرار وجودها وقوّتها، أو في انهيارها وأفولها.

بيد أنّ دين الإسلام نفسه، أعني نصوصه المنزّلة، على الرغم من اعتداد الإسلام بالعرب وبدورهم في نجاح الرسالة الإسلامية، وعلى الرغم من نزول القرآن بلغتهم، لم يخصّ «القبيلة» بأية مكانة، ولم يجعلها قاعدة من قواعده أو أساساً من الأسس التي ينهض بها. لا بل إنه كان في ماهيته

وفي طبيعة غائيّاته مناهضاً للنزعة القبلية وصريحاً في بناء العلاقات المجتمعية الإسلامية على «التقوى» الدينية، والجامعة العقدية والمناقبية الأخلاقية؟ أمّا القبائل والشعوب والأمم فقد وجهها وجهة الكلية والشمول والعالمية الإنسانية.

لكن نظم «المُلك العضوض»، كي تضمن وجودها واستمرارها وقوتها وغلبتها وجبروتها، قدّرت أن ذلك كله لن يخلص لها ولن يتم لها إلا بما تكلم عليه ابن خلدون وفقهاء السياسة الشرعية، أي بالشوكة التي لم تكن عندهم إلا «العصبية القبلية». فكان لها ذلك. واستمر الأمر على هذه الحال حتى العصور الحديثة، وحتى زمننا الراهن؛ حيث نجد في كثير من بقاع الإسلام هذه العلاقة العضوية بين النظام الاجتماعي والسياسي وبين القبيلة، وهو نظام اتخذ في بعض الأقطار العربية والإسلامية طابع «التحالف» بين العصبية القبلية وبين العصبية الدينية الماثلة في الأحزاب السياسية ـ الدينية الجديدة، مثلما نجد مثلاً في الأردن وفي الكويت وفي ليبيا وباكستان وأفغانستان وبعض الدول الأفريقية.

هذا التركيب، القديم الجديد، يعزز من جديد النظام الاجتماعي البطريقي الأبوي الذي ناضل الإسلام في وجهه واشتد في نقده وفي الدعوة إلى نظام جديد مستند إلى «أخوة الإيمان» وإلى «التقوى» وإلى مفهوم «الأمة الواحدة» الداعية إلى الخير والرحمة والعدل والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية. فمن الطبيعي إذاً ـ طالما أنّ هذا الانحراف أو الحيد عن قيم الإسلام المؤسسة العليا قد حكم وما زال يحكم تاريخ مواطن عديدة من مواطن الإسلام ـ أن يكون هذا الوجه من حياة الإسلام وصيرورته اليوم أحد الوجوه المركزية التي يتعين العمل على نقدها وتعريتها من مشروعيتها الدينية وتجاوزها إلى فضاءات الإسلام الرحبة، الإنسانية، غير العالقة في قيود القبيلة والمجتمع البطريقي.

ويقرب من هذا الواقع واقع آخر يعلق به معنى «المقدس»، هو واقع «الجيل المؤسس»، أو ما يسمّى في الاستخدام الديني «جيل السلف»، أو «جيل الصحابة». لا شك في أنّ صحابة رسول الله الذين أدّوا دوراً حاسماً جليلاً في نصرة الرسول (ﷺ) وفي إعلاء شأن الإسلام وتأكيد وجوده في

الأرض، يستحقون أعظم قدر من التبجيل والاحترام والشكر. ومن المؤكد أن الخير الحقيقي الذي ينتظرهم هو ذاك الذي وعدهم الله تعالى به. لكن «المخيال الاجتماعي» و«الديني» الإسلامي المتأخر لم يقف عند هذه المرتبة من الاعتبار، بل ذهب بتوجيهات صريحة حيناً، وضمنية حيناً آخر من قبل المحدثين و«أصحاب الحديث»، إلى مراتب أبعد من ذلك بكثير؛ إذ أحاطوا هذا الجيل بنظر «فوق طبيعي» وأسبغوا عليه سمة «القداسة» بكل المقاييس. فلا يجوز لأحد أن يذكرهم بغير الرضوان عليهم، والإشارة إلى مثالب بعضهم أو عيوبهم يمكن أن تحشر صاحبها في باب «الضلال»، والنقد يدخل في باب «الكفر» أو ما يقرب من ذلك، ودعاوى الحسبة يمكن أن تطال أصغر «الإشارات» إلى الواحد منهم وهكذا. وإثارة السؤال أو التساؤل حول «الثقة» في هذه الرواية أو تلك مما ينسب إلى هذا أو ذاك منهم تعرّض صاحبها لسوء الظن والعاقبة. أما تصوير «الصحابة» في الأعمال الفنية فما زال في الغالب الأعم محظوراً منكراً محفوفاً أصحابه بالمخاطر الحقيقية. هذا كلّه ليس من «المنظور الواقعي الإسلامي» في شيء، وهو، بكل تأكيد، جنوح عن طريق الإسلام القويم؛ لأنّ النصوص الدينية لم تقدّس أحداً ولم تنزّه أحداً.

إن عالمنا المعاصر لا يطيق نسبة «القداسة» إلى أيّ مخلوق بشري، وإنّ على المسلمين أن يتحرروا من عقدة التقديس للقدماء، أياً كان هؤلاء القدماء. ويترتب على ذلك «المراجعة» و«التصفية» لأقوالهم والمساءلة لأفعالهم في حدود النقد العلمي الرصين، والتقدير والاعتبار والتوقير لا في حدود القدح والذم والتحقير. فهم مثلنا، بشر يصيبون ويُخطِئون ويجتهدون، مثلما يمكن أن نجتهد، فنخطئ ونصيب. ويكفي لتقديم الدليل القاطع على ذلك أن نستحضر الاقتتال الدرامي العنيف الذي وقع فيه الصحابة أنفسهم وكان سبباً في نجوم المشكل الكلامي الكبير حول الأحكام والصفات وما أثار من جدل واسع حول «مرتكب الكبيرة» هل هو مؤمن أم فاسق أم كافر أم غير ذلك! إن «تحرير» مخيالنا الاجتماعي والديني من رواسب التاريخ يمثّل إسهاماً عظيماً في إعادة الحيوية والفاعليّة والإبداع والتقدّم بالظاهرة الدينيّة الإسلامية في الحاضر وفي المستقبل.



(٨)
التـراث

إذا كانت «التصفية» و«المراجعة» ضرورية ومشروعة في حق البُناة المؤسسين وتاريخ الرجال، فإنّها ضروريّة ومشروعة أيضاً في حق «التراث» الذي تقلّب في التاريخ وانحدر إلى الإسلام الحديث وأهله المستغرقين في أتون عالم يحكمه العقل والعلم والتنظيم البيروقراطي والحساسية الجمالية والأخلاقية والإبداعية. وذلك يتطلب نظراً جديداً في هذا «التراث»، سبق لي أن أرسلت فيه قولاً أعتقد أنّ القول الحالي يطلب استحضاره من جديد، لكن مُفَصّله يمكن أن يمثل ضرباً من الجور على الأجزاء الأخرى من هذا «الخطاب»، لذا فإنّني سأبقي منه على ما أقدّر أنه كافٍ لإبانة الغرض منه، في حدود القول في مشكل «تحرير الإسلام».

ثلاثة أبواب رئيسة في أمر «التراث» تستحق أن يتوجه إليها النظر بالمراجعة والتصفية:

الأول: في حدود التراث؛

الثاني: في وظيفة التراث؛

الثالث: في إبداع التراث.

لعلّ أول ما ينبغي أن يتمّ التنويه به هو أنه على الرغم من أن «الهاجس السياسي» قد غلب على جميع الهواجس الأخرى وفرض نفسه هاجساً أول في الإسلام المعاصر، خلافاً لما كانت عليه الحال في أواسط العقود من القرن الماضي وأواخره؛ حيث كان «هاجس التراث» هو الهاجس الأقوى، إلا أنّ التراث ما زال مَعقِدَ اهتمام عظيم عند «الإسلاميين»، إذ تُرَدُّ إليه ـ أو إلى

بعض وجوهه ـ القواعد التي يتعيّن، عندهم، الرجوع إليها واستخدامها من أجل إعادة بناء الحاضر الجديد والمستقبل. لكن الغلائل الدينية والمقدّس هي التي تغلب على تصوّراتهم للتراث الذي يراد استعادته واستئنافه. والحقيقة هي أنّ علائق التراث علائق مركبة معقّدة ولا تعرى عن سمات السلطة والقسر والقداسة أيضاً. ونحن إذا أردنا أن نُبيّن عن هذه العلائق في إطار الإبانة عن «حدود التراث» أمكننا أن نستحضر ثلاث علائق أساسية:

العلاقة **الأولى** دينية، الإسلام لحمتها. فما من تحديد للتراث بقادر على أن يغفل عن الحضور الديني فيه. وبيّن أن هذه العلاقة الدينية تضفي على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه.

العلاقة **الثانية** قومية، العرب لحمتها، هم الذين أنجزوا التراث وصاغوه وورّثوه. به كان لهم مكان تحت الشمس، وبه تحدّدت هويّتهم في التاريخ. وعليه معتمدهم حين يرتدون إلى كنه ذواتهم الصانعة. وهذه العلاقة تضفي هي أيضاً على التراث ثوباً من الفرادة بسيطاً معقداً في الآن نفسه.

العلاقة **الثالثة** إنسانية، لحمتها المخلوق البشري أو الصانع الإنساني. فالتراث العربي، أو الإسلامي، لا يتحدّد بدلالته القومية أو الدينية الخالصة فحسب، وإنما أيضاً بدلالته التمدينية أو التحضيريّة الإنسانية التي تضفي عليه طابع السمو والرفعة، والتي يقترن بها الدور الجليل لغير العرب في الأجناس الأخرى.

تلك امتدادات ثلاثة للتراث: امتداد ديني في الأزل، وامتداد قومي في التاريخ، وامتداد إنساني في الكونيّ المباشر. وكل واحد من هذه الامتدادات يمثّل في ذاته التزاماً محدداً: التزاماً بالحقيقة، والتزاماً بالأمة، والتزاماً بالإنسان. وقضية التراث مدعوّة إلى أن تتحدّد في ضوء هذه الامتدادات وما يلزم منها.

لكن ما هي حقيقة التراث وما هي حدوده؟ لا شكّ في أنّ مفهوم التراث يبدو واحداً من أكثر المفاهيم تجريداً وإثارة للّبس والإيهام. فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً، وبالمعنى نفسه دوماً، وإنّما نستخدمه على أنحاء متعدّدة متفاوتة في الدقّة والوضوح، فهو تارة «الماضي» بكل بساطة، وتارة العقيدة الدينية نفسها، وتارة الإسلام برمته، عقيدته

وحضارته، وتارة «التاريخ» بكل أبعاده ووجوهه... ومنّا من يتكلّم على «موقف تراثي» أو على «موقف لاتراثي»، وعمن يؤمن بالتراث، وعمن لا يؤمن بالتراث، ويرتّب على هذا الموقف أو ذاك جملة من الأحكام القيمية التي قد يتولّد عنها مواقف اجتماعية أو سياسية غير حيادية.

وتحديد التراث وبيان معناه ومضمونه لا يعني فقط تقديم تعريف عام أو خاص له ولعناصره، وإنما يعني أيضاً تحديد العلاقة بين التراث وبين «الحقيقة»، وبين التراث وبين «الواقع»: هل التراث موطن للحقيقة أو للحقائق الثابتة؟ أم إنّه ليس لنا أن ننشد شيئاً من هذا في التراث لأن حقائق الأمس ليست بالضرورة حقائق اليوم أو الغد! وهل عناصر التراث تتسم بالدخول في دائرة المطلق أم أنّها ليست إلا تجلّيات اجتماعية ـ تاريخية؟ وما الذي تعنيه في الحقيقة فكرة التركيب بين الأصالة والمعاصرة التي تردّدها كل شفة ويدور بها كل لسان! وهل التركيب هذا حالة طبيعية أم إنه ليس إلا عرضاً «فصامياً»، هو ممكن نظرياً لكنه ممتنع عملياً؟ تلك أسئلة كثيرة بعضها رئيس وبعضها فرع، لكنّها كلها تمثّل الوجوه المشكلة في قضية التراث، وهي ممّا يتطلب النظر والحسم.

الحقيقة أنّ الإجابة المُرضِيَة ليست هي التي تُرضِي جمود السلفيين، ولا هي تلك التي تستجيب لصراخ الثوريين أو العصريين، ولا هي التي ترى في التأليف أو التلفيق المصطنع خروجاً من المأزق وتحقيقاً للمصالحة المفقودة، وإنما هي تلك التي تتجسّد فيها كينونة إنسانية «طبيعية» فاعلة لا تَعمُّل فيها ولا تَحَكُّم، ولا قسر فيها ولا فصام. والإجابة المُرضية ليست هي التي تريد أن تلوي عنق التراث وتلفّه بمصنوعات الفكر والعمل المعاصريْن لتخرج به هذا المخرج «المختار» أو ذاك، كما أنها ليست تلك التي تحيط هذا العنق بطوق يثبّته مرة واحدة وإلى الأبد، وإنّما هي تلك التي تتعامل مع التراث باعتباره ظاهرة «طبيعيّة» ممتدّة في التاريخ، ذات عناصر تاريخية تتشكل وتُشَكِّل، تسكن وتتحرك، تسقط منها في طريق التاريخ أشياء، و«تبقى» أشياء.

ما هو التراث؟ ما هي حدوده؟ ما هو مضمونه؟ من البداهة الساذجة أن نردّد مع الآخرين: التراث هو كل ما ورثناه تاريخياً. والمورِّث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول، وبكلمة مجرّدة الأمة التي نحن امتداد طبيعي لها. بيد أنّ هذا التحديد عام لا يكفي للإبانة عن موضوعه. وقد تكون

درجة التجريد أكبر إن نحن اخترنا استخدام لغة «الفينومينولوجيا» وقلنا مثلاً إنه وعي التاريخ وحضوره الشعوري في الكيان الفردي، أو الجمعي. لكن تحديداً من هذا النمط ليس إلا نتيجة من نتائج إدراك التراث وتقمصه، وهو يقصر عن تعريفنا بطبيعة التراث. وللخروج من هذا المأزق ذي الحدين، حدّ البساطة وحدّ التجريد، لا بدّ من اللجوء إلى تعريف بالرسم، كما يقول المناطقة، لا إلى تعريف بالماهية. وهذا يعني أنّ علينا أن نجري عملية «إحصاء» شامل لمادة التراث، وعناصره، أي لكل ما ينضوي تحت مفهوم التراث. بيد أن عملية كهذه لا بد من أن يسبقها اتفاق ثابت حول قضية أساسية تتصل بطبيعة «المورِّث» أو «صانع التراث»، بحيث يمثّل هذا الاتفاق «مواضعة» مبدئية. وهذه المواضعة تتمثّل في ضرورة تأكيد القول إن التراث هو في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص. فنحن لا نستطيع أن نتكلّم على «التراث» إلا حين نكون بصدد مبدَعات إنسانية، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثّل وهو المورّث للآتي من بعده. بتعبير آخر: لا تراث إلا ما هو عرضي إنسانيّ، زمانيّ، ولا مورّث إلا ويكون عرضياً، إنسانياً، زمانياً. وهذا يعني أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية في دائرة التراث. فالله ليس منجزاً لتراث أو صانعاً له وهو ليس مورّثاً لمنجزات تراثية، كما أن الإنسان «لم يرث» عن الله شيئاً ـ إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التعبير المستنكر ابتداء. وعملية «الاستخلاف في الأرض» القرآنية هي شيء مختلف تماماً عن هذا الذي يدور كلامنا عليه هنا. فالتراث، إذاً، هو بطبيعته عمل إنساني خالص أو هو حالة للإنسان بطبعه ـ كما يحلو لابن خلدون أن يعبر ـ أو أنه حالة للإنسان من حيث هو إنسان عالم، صانع، فاعل: عالم بما يكشف عنه من معرفة وعلم وحقائق ونظم معرفية، صانع لما هو أداة مؤثرة في الأشياء والطبيعة أي لما هو مفيد ذو جدوى، فاعل لأفاعيل ومسالك توصف بالخير أو الشر، بالحسن أو بالقبح، أو لمصنوعات ممتعة أو جميلة إستطيقياً. بعبارة أخرى العلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية، أي العلوم والمصنوعات والقيم، هي الوجوه الإنسانية للتراث، وهي العناصر العامة الرئيسة التي يورّثها الإنسان للإنسان، في المكان وفي الزمان.

تلك هي حال تراث العرب والإسلام، وهي حال تعزّز الاعتقاد بأنّ العلاقة بين التراث وبين «المقدّس» هي علاقة مصطنعة، علّتها كامنة في

توهّم الاعتقاد بأنّ «النصّ الديني»، أي الوحي، هو عنصر من العناصر المكوّنة للتراث، لكن الأمر ليس كذلك؛ إذ الحقيقة هي أنّ التراث ليس إلا إنجازاً إنسانياً نسبياً له شروطه الإبستيمولوجية ـ الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية. لكن هل يلزم من ذلك أن يكون موقفنا الطبيعي منه هو الهجر الجميل أو غير الجميل، أو أن نقف عند حدود الشكر لصانعيه ومورّثيه؟ أم أنّ ثمة بدائل أخرى للقضية يمكن أن يقع الاختيار عليها أو على بعضها؟ إن المسألة جليلة، وهي تثير قضية رئيسة كبرى هي قضية «وظيفة التراث». فما هي هذه الوظيفة إن كان ثمة للتراث وظيفة؟

يقتضي النظر في وظيفة التراث الإلماع، بادئ ذي بدء، إلى زاويتين للنظر هما طرفان متباعدان مترافعان: **الأولى** تُعبِّر عن سلفية مطلقة و**الثانية** تُعبّر عن ليبرالية لا تعرف حداً. الأولى تريد أن تقول إن حضارة متكاملة قد تشكلت وآتت ثمارها، هي الحضارة العربية الإسلامية. وإن هذه الحضارة، بمضمونها التراثي، ليست مجرد إنجازات عادية عارضة ـ على الرغم مما فيها من عارض ـ وإنما هي في صميمها «روح» ونمط في التفكير والفعل والعيش، قد أثبتت، بلا نزاع، جدارتها، وأنها خير حضارة أبدعها الإنسان، وأن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبّر إلا عن إرادة بتراء. وقد تضيف، لتعزيز هذه النظرة، القول إن الإنسان في الحضارات الأخرى ـ وحتى في الحديثة المتقدّمة منها ـ لم يلق إلا الشقاء والبؤس والطرق التي لا تؤدي إلى شيء. أما في تلك الحضارة فقد بلغ من السعادة حظاً لا مزيد عليه في هذه الحياة الدنيا.

والثانية تذهب إلى القول إنّ طاقات الإنسان الخلّاقة قد عطلّت في التراث السالف وفي «التقليد»، وإنّ الإنسان لم ينتهِ أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي درست، وإنّ من الضروري، ومن الممكن، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان بتحريره من قيود القديم والتقليد وإطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يتسنّى له تحقيق ما ينتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد.

وتقابل جذري من هذا النمط يفرض منذ الآن تدخلاً نقدياً، هو، في كل الأحوال، أمر لا بد منه. فالحقيقة أن السلفية الواثقة والليبرالية الوثوقية

تفتئتان كلتاهما على الوضع التاريخي للوجود الإنساني. إذ ما من شك في أن «تثبيت» هذا الوجود عند حقبة تاريخيّة ناجزة هو إفقار حقيقي له، تماماً مثلما أن اقتطاعه من تاريخه هو أيضاً، وبالقدر نفسه، إفقار له وبتر. ومن وجه أول إذا حقّ لنا أن نتكلم على «حقائق أزلية» تعلو على التاريخ وتفارقه، فإنّه لا يحق لنا أن نتكلم على أنحاء لوجود الإنسان تعلو هي أيضاً على هذا التاريخ وتفارقه. ومن وجه آخر إذا تقرّر الاعتراف بأنّ الإنسان هو فعلاً طاقات كامنة مبدعة على الدوام، فإنّه لا يحق، لذلك، القول إن الإبداع هو أمر يمكن تجريده من زمانه التاريخي وسلخه عنه. ولهذا السبب، ولذلك السبب، كانت السلفية التقليدية مفرّطة وكان نقيضها، الليبرالية التقليدية، مُفْرِطاً.

أما عملياً فقد سوّغ ترافع هذين الموقفين الجذريين ابتداع أنماط من النظر أمكن عندها تبيّن ثلاثة مواقف رئيسة: **إحياء التراث**، و**استلهام التراث**، و**إعادة قراءة التراث**؛ كل واحد منها يمثّل نمطاً خاصاً في التعامل مع التراث ويثير جملة من القضايا والمسائل.

١ ـ إحياء التراث

إحياء التراث هو في الحقيقة صورة من صور تجسيد الفهم السلفي للتراث. وهو يعني أنّ معرفتنا بوجودنا التاريخي ـ الثقافي هي معرفة غير مكتملة، وأن بعث وجوه التراث المختلفة، من مخطوطات ووثائق ونصوص ومبدعات فنية أو صنعية أو أثرية أو أدبية أو علمية، من شأنه أن يوضح ويجلّي صورتنا التاريخية وأن يساعدنا على تجسيدها في حياتنا الراهنة. وذلك يكون بـ «تَثَقف» هذا التراث وتتميم وجودنا به، أي بتحويله إلى جوهر ثقافتنا وبنيتها الصميميّة. بيد أنّ عملية التثقُّف هذه، على الرغم من جهود الإحياء العظيمة التي بذلت، قد ظلّت فقيرة للغاية. فالأكاديميون المحترفون من قرّاء النصوص ومحقّقيها ينكبّون على إخراج النصوص والوثائق بلا كلل، بيد أنّ الذين يمكن أن يفيدوا مما يخرج لا يدرون ماذا يختارون وماذا يدعون؛ لأن الأكاديميين لا يبينون لهم السبيل إلى ذلك. فهم يتعاملون مع مادة التراث على المستوى التقني الخالص، ويبدو أنّهم لا يعتبرون أنّ لهم مهمةً أخرى غير إخراج الوثائق على نحو يسلم من سهام النقد الجارحة التي يمكن أن يوجّهها إلى عملهم النقّاد الهواة أو المحترفون. ولعلّ لهذا الوضع سبباً آخر

وجيهاً يعطيهم بعض الحق ويعذرهم، وهو أنّهم يشتغلون في «العلم» لا في «الثقافة». وفي كل الأحوال تكون النتيجة الماثلة الغياب الصريح لحالة التثقف العام، و«تعطيل التراث». ومعنى ذلك أن عملية «الإحياء» ليست عملية إحياء وأنّ الغاية التي من أجلها يراد بعث التراث بعيدة عن التحقّق. ومع ذلك فإنّ وسائل الاتصال الحديثة هي من التنوّع والتعدّد بحيث إننا نستطيع لو بذلنا الجهود المناسبة أن نوصل محتوى التراث الذي نبعثه إلى دوائر أوسع بكثير من دوائر الأكاديميين وتلامذتهم التي تكاد تكون مغلقة.

وعوداً إلى أصل القضية لا بد من القول إن المقصود ليس أبداً النزول عند رغبة عشاق التراث وإخراج جميع الوثائق والنصوص إلى دائرة الضوء والنور الساطع. لا شك في أنّ حفظها كلها من الضياع والتشتّت هو أمر لا يجوز التخاذل عنده. لكنّ عملية الإحياء الحقيقية، أي نقل التراث إلى حالة «التثقف» العام، ينبغي أن يكون لها شأن آخر. وهذا الشأن يكمن على وجه التحديد بالقول إن معيار إحياء التراث الرئيس هو استكمال العلم بالتراث، وأنه لا «يُبعَث» إلا ما كان يضيف إلى علمنا بالتراث علماً جديداً، وأنه لا «يُبعث» إلا ما كان مفيداً ذا جدوى، وأن ما يبعث لا يبعث إلا من أجل أن يتحوّل إلى حالة تثقّف عام. وبعد ذلك كلّه ليس لنا أن نتوهّم إلا ما هو واقعي، أي إنّ التراث «تاريخي» يعرّفنا بصورة صانعيه وأحوالهم قبل أن يعرّفنا بأي شيء آخر. ومن يظنّ أنّ التراث سيقدّم له مفتاح جميع الأبواب المغلقة هو بكل تأكيد إنسان حالم. لكن من المؤكّد أنه سيكون هناك «تراث حي» يتبلور بعملية التثقف ويمكن إدماجه في منظومة الحاضر وعيشه على نحو غير قسريّ. وهذا يلزم بإعادة تأكيد ما سبق أن تقرر وهو أنه لا مفر من تحويل التراث الذي يعكف الأكاديميون والمتخصصون على إخراجه إلى «ثقافة» معيشة، أي إنه لا بد من إخراج التراث من «حلقات الصفوة» والانتقال إلى المرحلة الأهم، مرحلة التثقف التراثي العام.

٢ ـ استلهام التراث

لا شك في أنّ أقوى الأطروحات التراثية المتداولة هي تلك التي يذهب أصحابها إلى أنّ الموقف من التراث ينبغي أن يؤسس على الجمع بين ما يسمى من جهة أولى «التراث» وبين ما يسمّى من جهة ثانية «المعاصرة».

وهذا يعني أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكاراً أو قيماً ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها إسهاماً حاسماً. وذلك يكون بأن ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكيرنا وفي فعلنا. فنحن، على سبيل المثال، نستهلم، لحياتنا، من التراث، موقف العقلانية الذي ساد مع المعتزلة والمتفلسفة المسلمين، أو مفهوم العدالة التي جسّدها بعض الخلفاء، أو جملة الفضائل الخلقية التي صاغها فلاسفة الأخلاق وبعض المتصوّفة، أو قيمة الحرية التي تعلّقت بها بعض الحركات الثائرة على استبداد بعض العصور والأنظمة، أو قيمة الديمقراطية التي يظهر شيء منها (الشورى) الإسلامية، أو المساواة التي أقرها الدين وانعكست في سياسة هذا الحاكم أو ذاك . . . إلخ. فهذه كلها عناصر مركزية في التراث العربي الإسلامي، يمكن أن نأخذ بها في حياتنا الراهنة، فنعبّر بهذا الأخذ عن استمرار التراث فينا وعن تعلّقنا بهذا التراث وإشراكه مباشرة في تشكيل حياتنا الراهنة وصوغ وجودنا الحالي والقابل. وليس يخفى على أحد أنّ قيم العقلانية والحرية والشورى والمساواة والعدالة، هي القيم التي كان لها ولا يزال الرواج الأكبر عند مستلهمي التراث وهي، بهذا الشكل أو ذاك، قيم هذا العصر. وبحسب منطق «الاستلهام» نحن حين ندعو إلى قيم العقل والثورة والديمقراطية والعدالة فإننا لا نفعل شيئاً أكثر من بعث قيم تراثية خالدة. وهذا، صورياً، صحيح. بيد أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك، فالواقع أنّ عملية «الاستلهام» ليست إلا عملية «تسويغ» لقيم الحاضر، بإسقاط غطاء تراثي عليها. والذي يحدث عمليّاً أنّ الحاضر هو الذي يفرض قيمه ويُلزم بها. بتعبير آخر نحن لا نأخذ بقيمة ما إلا لأنّ الشروط المباشرة المشخّصة هي التي تلزمنا في صميم وجودنا بالأخذ بها وبتبنّيها والعيش وفقاً لها. صحيح أننا نبتدع أحياناً القيم لكن هذه القيم تتداعى إن لم تجد استجابة على أرض الواقع، أو إنها تظل تدور في قالب من المثالية الجوفاء. والواقع أننا مثلاً لا نؤمن بالحرية لأنّ «الخوارج» آمنوا بها وجسّدوها، وإنما لأنّ نظام الاستبداد الذي نرزح تحت وطأته على نحو مباشر هو الذي يولّد فينا الحاجة إلى الحرية والعمل من أجل تحقيقها. ونحن لا نؤمن بالعقلانية لأن «المعتزلة وابن رشد» كانوا عقلانيين أو لأنّ العقلانية شيء جميل، ولكن لأنّ أوضاع الفوضى والوهم والخرافة والعقم التي تلفنا على نحو مباشر تفرض

علينا، للخلاص، نمطاً عقلانياً في الإدراك والسلوك. ونحن لا نؤمن بالمساواة أو بالعدل أو بأي قيمة أخرى مشابهة إلا لأنّ معطيات الوجود المباشرة تفرض ذلك وتلزم به. أما حضور هذه القيم في التاريخ فلا يعني شيئاً لحياتنا «هنا. . . الآن. . .»؛ دليل ذلك أننا لا نلقي بالاً إلى القيم والمفاهيم التي نجمت في التراث ممّا ليس له رجع في حياتنا أو صدى مباشر مشخص. وفضلاً عن ذلك فإنّ ظهور هذه القيم نفسها في التاريخ هو في حدّ ذاته «تاريخي»، أي إنه مرهون بشروط يمكن الكشف عنها وبيان حدودها. وعلى سبيل المثال: ما الذي حدا بالمعتزلة إلى أن يكونوا عقلانيين؟ إننا بكل تأكيد لا نستطيع أن نزعم أن عقلانيتهم كانت مجرد «اختيار» رائع مطلق من أي قيد؛ إذ الحقيقة أن عقلانيتهم لم تكن إلا نتيجة لتعاظم النزعة الغنوصية في القرن الثاني الهجري، ولأن الدفاع عن الإسلام بالأدلة النقليّة لم يعد أمراً ممكناً، ولأنّ الجدل مع المخالفين بات يفرض أرضاً مشتركة يجري عليها جدل متكافئ ـ ولم تكن تلك الأرض إلا أرض العقل ـ ولأنّ المخالفين قد أخذوا يتسلحون بالأدوات الطبيعية، وبخاصة اليونانية، من أجل توجيه النقد الهادم إلى عقائد الإسلام المركزية. . . فاقتضى ذلك كله ـ والوضع معقد كما هو بيّن ـ لجوء المثقفين المسلمين آنذاك، وهم المعتزلة بخاصة، إلى سلاح العقلانية. لكن حين تبدّلت الظروف وساءت الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي تحوّل الباحثون عن الحقيقة وعن أساليب الفعل المنجية من أرض العقل إلى أرض الكشف والإلهام والمواجد الصوفية، ولم يعد العقل أمراً مرغوباً فيه أو منشوداً. إذاً، لا العقل كان مطلوباً لذاته بإطلاق، ولا الكشف كان مطلوباً لذاته بإطلاق، وإنّما كلٌّ له شروطه الإبستيمولوجية والتاريخية ـ الثقافية، والنظر نفسه يصدق في أي قيمة رئيسة أخرى؛ فالعدل لا يرقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان الظلم هو السائد، والمساواة لا ترقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان التفاوت الاجتماعي الجائر هو السيد. والحرية لا ترقى إلى مستوى القيمة المطلوبة إلا إن كان الاستبداد هو الجاثم. . . وهكذا. ومعنى ذلك كلّه أنّ عملية الاستلهام هي أصلاً وابتداءً عملية صورية مصطنعة أو تسويغيّة نلجأ إليها ذرّاً للرماد في العيون وإيهاماً للمتعصبين من التراثيين بأنّنا نوقر التراث ونأخذ منه أي «نستلهمه»، بينما نحن في الحقيقة نتبنّى ما تفرض أوضاعنا التاريخية المباشرة الأخذ به،

ثم نقوم بعد ذلك بعملية التسويغ التي نسميها الاستلهام التراثي. وبكلمة تلخّص مجمل الحال: نحن لا «نتموقف» ذهنياً وعملياً إلا ضمن الشروط المشخّصة المباشرة لوجودنا الراهن. أما تقمّص مواقف غيرنا وفهومهم ممّا نجم في مكان غير مكاننا وزمان غير زماننا فليس ممكناً إلا لمن اختار ابتداء أن ينسلّ من زمانه ويحيا زمان الآخرين. وأما ما يسمّى باستلهام التراث فليس إلا عملية تمويه وإيهام والتفاف على التراث.

٣ ـ إعادة قراءة التراث

هذا النهج هو من غير شكّ من أكبر دعاوى العصر الثقافية؛ فنحن، كي نجعل التراث حياً راهناً، أو كي نجعله يستجيب لحاجات ذات طابع عقلي أو عمليّ ملح، نقوم بإعادة قراءته بحسب هذا المنهج أو ذاك مما نختار من مناهج راهنة معاصرة، فيبدو التراث، مع ذلك، أو بذلك، معايشاً لنا ولأحوالنا، ويبدو جزءاً طبيعياً من الحياة الحديثة. وهذا التوجّه شائع عند المثقفين الذين مارسوا خبرة ما بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة وبالفلسفات المعاصرة الغربية. والمبدأ هنا هو اختيار منهج محدد وإطار مرجعي محدد ثم قراءة التراث، أي فهمه وتفسيره وتوجيهه، بحسب هذا المنهج أو هذا الإطار المرجعي. وقد خضع التراث العربي الإسلامي، مثلما خضع غيره، لهذا النمط من المعالجة؛ فكان من ذلك قراءة فينومينولوجية، وأخرى لسانية، وثالثة بنيوية، ورابعة عقلانية، وخامسة مادية، وسادسة براغماتية، ويصعب القول إنّ المستقبل لن يحمل لنا قراءات أخرى. وبطبيعة الحال فإنّ كل قراءة من هذه القراءات هي قراءة متفرّدة تخصّ نفسها بالكلمة الأخيرة الفصل في فهم التراث، وكل قراءة منها توجه التراث توجيهاً قبلياً واضحاً، وتريد أو توظف التراث لقضايا العصر وهمومه وأغراضه؛ فهي إذاً، وإجمالاً، ليست مجرد قراءة للفهم فحسب وإنما للفعل والتأثير أيضاً، لا بل إنّ بعضها لا ينشد التغيير فحسب وإنما «التثوير» أيضاً. وهكذا نجم من يريد أن ينطلق «من التراث إلى الثورة»، أو «من العقيدة إلى الثورة»، أو ما أشبه ذلك من مواقف «تؤدلج» التراث، أي تلوي عنقه وتُعرّيه تماماً من شروطه الموضوعية ومن ظروفه الإبستيمولوجية والثقافية ـ التاريخية الخاصة به. والحقيقة أنّ هذه «الأدلجة» لم تكن تعني في نهاية التحليل إلا شيئاً واحداً

هو أنّ الحاضر عاجز، بإمكاناته وقدراته الكامنة والصريحة، عن إحداث التغيير المنشود، وأنّ التراث الذي يشدّ الناس إليه هو الذي يملك القوة السحرية على التغيير، وذلك، بطبيعة الحال، بعد «توجيه» قراءته الوجهة التي تخدم الأهداف المنصوبة، وتجعل الثورة ممكنة ابتداءً من التراث نفسه. بيد أنه فات «مثوّري» التراث الطفيليين أن الشروط الاجتماعية ـ السياسية المحافظة أو الرجعية نفسها هي في ذاتها التي تولد نقيضها، وأن الثورة لن تحدث أبداً إن لم تدع الظروف المشخصة المباشرة إلى قيامها. فليس مطلوباً من التراث أن يحدث الثورة ولا هو أصلاً قائم على أساس أنه «مشروع ثورة»، أو أنه يمكن أن يتحوّل إلى مشروع من هذا النوع. ذلك أنه محيط واسع تتلاطم فيه الأمواج، يقبل بعض وجوهه التوجّه في مسار الثورة مثلما يقبل بعضها الآخر التوجّه في المسار المعاكس تماماً. والقراءة التي تستطيع أن تكشف لنا عن الشروط الاجتماعية الثقافية والإبستيمولوجية الخاصة بالتراث هي القراءة التي يمكن أن تحمل إلينا فائدة حقيقية. لا شك في أنّ القراءات المؤسسة على المناهج الإنسانية المعاصرة والفلسفات الراهنة هي قراءات طريفة، على الرغم مما تثير من قضايا ومشاكل جدلية يصعب البت بها نهائياً. وهي قراءات قد ترضي شغف المثقفين وإعجابهم لكنها ستكون بكل تأكيد عاجزة عن صياغة كل جوانب التراث، ولن يكون من اليسير عليها تحقيق حالة «تثقف» اجتماعي شامل بهذا التراث الذي لا حدود له ولا تخوم، والذي يشتمل على مادة واسعة لا غَناء فيها الآن.

ومع ذلك فثمّة لهذه المسألة وجه لا بد من الإشارة إليه هنا، وهو أنّه إذا كانت إعادة قراءة التراث أمراً لا طائل وراءه، فإنّ إعادة قراءة الحقيقة ـ الأصل، أي الوحي، هي أمر لا مفرّ منه، لأنّ الوحي يتوجّه إلى الإنسان في كل زمان، كما أنّ الإنسان، في كل زمان ومكان، يتوجّه بدوره إلى الوحي ويستنطقه ليحياه ويجسده، وينجز «تراثاً» لزمنه مفعماً بمضامين العصر ومتأثراً بمتطلباته وتوجهاته. وهذا الوضع يقتضي «قراءة» للوحي ليست هي بالضرورة قراءة العصور الأخرى له.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، أي إذا كانت محاولات توظيف التراث، بإحيائه أو استلهامه أو إعادة قراءته، تحمل من القصور والمحاذير والصعوبات ما تحمل، فماذا تكون إذاً وظيفة التراث، إن كان له وظيفة؟

الحق إننا، عند النظر، نستطيع أن نتبين بوضوح ثلاث وظائف أو أربعاً للتراث.

الأولى نفسية: فالتراث هو تراث أمة. وهذه الأمة ذات دور مرموق ومكانة بارزة في التاريخ، تاريخها ارتقى بها إلى قمم من المجد عالية، لكنه ما لبث أن انتهى إلى فاجعة، أثرها قائم ومستمر، ولا بدّ من آليات دفاع نفسية لمجابهته ومناضلته ودحره. والتسلح بإرث حضاري عريق ضخم من شأنه أن يشكّل سنداً معنوياً لإرادة مهزومة مغلوبة، وأن يحجّم عقدة النقص التي خلّفها في النفوس فعل التعاظم الأوروبي الحديث. ويتعزّز هذا التعويض بإدراك واقعة مهمّة هي أنّ الحضارة الغربية الغالبة ذات مرتكزات عربية إسلامية يساعد الكشف عنها والإقرار بها على التحرّر من عقدة المغلوب، وعلى الاندفاع في تيار الحياة من جديد، وعقد العزم على إنجاز أفعال تحضيرية جديدة، وعلى احتلال مكانة فاعلة على الساحة الكونية. ولقد أدرك مفكرو عصر النهضة العرب هذا الوجه من المشكلة فألحّوا عليه الحاحاً شديداً، كما أن الخطاب العربي المعاصر حافل به على نحو بارز. وعند هذا الحدّ من القضية تتخذ الوظيفة النفسية للتراث بعداً قومياً يتمثّل في حافز التحرّر من ذلّ الهزيمة القومية التاريخية، والعمل من أجل تجاوز تحدّيات العصر القومية والاندفاع في درب الحياة من جديد، وبهذا المعنى يمكن الكلام على وظيفة قومية للتراث.

الثانية جمالية: فليس بالأمر الجديد القول إن حقولاً واسعة من التراث الأدبي والفني والثقافي والعلمي تتضمن عناصر جمالية قوية لم تفقد مع مرور الزمن طلاوتها وسحرها وروعتها، وإننا نستطيع اليوم، مثلما كنّا بالأمس، أن نتذوق معلّقات الجاهليين ونعجب بشعر عمر بن أبي ربيعة والبحتري وأبي تمّام والمتنبي وابن الرومي والمعري وابن الفارض وابن زيدون، مثلما نعجب بأدب الجاحظ والتوحيدي وابن المقفع وابن قتيبة وغيرهم. ونحن نقرأ هؤلاء جميعاً وغيرهم فنستمتع ونفيد، تماماً مثلما نستمتع ونفيد لقراءة أي أديب أو شاعر معاصر مبدع، عربي أو غير عربي. وليس ثمة شك في أنّ الحساسية الجمالية التي يثيرها الأدب بالذات تعتبر من أرسخ مقوّمات الوحدة النفسية الإنسانية، وقد يمكن القول إن أعمق التحام بالتراث، وأفضل مدخل إليه، يمكن أن يتمّ بالأدب، بمعناه الواسع.

ويدخل في هذا الباب المصنوعات الفنية والموسيقى والأثريات. فإنّها فضلاً عما تنطوي عليه من عنصر الإمتاع والفائدة تساعد على تشكيل تجانس ذهني وروحي إنساني يمدّ جذوره في الحساسية الجمالية نفسها، وهي، بصفتها هذه، تعكس الجانب الخالد من التراث.

الثالثة عملية: وهي ما أسميه بـ «جدوى»؛ فمن الثابت أنّ التراث يشتمل على عناصر ذات جدوى، أي عناصر يمكن استخدامها في الزمن الحاضر. وهذه العناصر منبثة في جلّ أرجاء التراث: في علوم العقيدة، وفي فقه المعاملات، وفي العلوم النظرية والعملية. ومن بين جميع قطاعات التراث يبدو قطاع العلوم التطبيقية أكثرها تأثراً؛ إذ إنّ التقدم العلمي الحديث قد تخطّى تماماً بمراحل كثيرة الدرجة التي نجدها لهذه العلوم في التراث. أما في قضايا العقيدة ـ أي علوم العقيدة، لا الوحي نفسه ـ فإنه لا يزال بإمكاننا الرجوع إلى كتب علم الكلام واستخدام عناصر منها، قليلة بغير شك لكنّها قد تكون مهمة. وفي مؤلّفات أصول الفقه ومصنّفات الفقه اجتهادات وأحكام يمكن تبنّيها. وفي كتب **الخراج والأحكام السلطانية** ـ على قصر باعها إذا ما قورنت بعلوم الاقتصاد والسياسة الحديثة ـ عناصر يفيد الالتفات إليها ويمكن تجريب استخدامها. . . وهكذا. ومع أنّنا لا نستطيع أن نعوّل كثيراً على مصنّفات القدماء في الأمور التي تهمّ قضايا عصرنا النوعيّة، إلا أنّه يمكن الاستئناس بآراء القدماء في القضية نفسها ويمكن «استخدام» مواقف أو حلول أو أحكام محدّدة واضحة بشأن قضية مطروحة نبحث لها عن حكم أو عن حلّ. والقضية هنا هي على وجه التحديد قضية «استخدام» لا «استلهام» أو شيء آخر سواه. وبهذا الاعتبار لا بد من القول إنّ الاطّلاع على التراث أمر مفيد في إغناء المصادر التي نمتح منها من أجل معالجة قضايانا الحديثة أو الراهنة.

فيتقرّر على هذا النحو أنّ التراث ليس ممّا يصح التهاون في أمره أو التقليل من شأنه، وأنّ الدور الذي يؤدّيه أو يمكن أن يؤدّيه في حياة الأفراد والأمة جدّ خطير. فهو ليس دوراً هامشياً، وإنما هو دور مركزي يدخل في المركّب الحي الذي يشكل الأفراد والأمم نفسياً واجتماعياً وقومياً.

بيد أنّه ليس كل التراث يدخل في هذا المركّب؛ إذ إنّ أجزاءً منه تسقط

على جنبات التاريخ، والذي «يتبقّى» منه هو ذاك الجزء الذي يؤدّي غرضاً أو يعبّر عن حاجة. لكن ما تمسّ إليه الحاجة ليس هو الشيء عينه في جميع الأزمنة والظروف والأمكنة. لذا؛ كان الكلام على «ثوابت» في التراث حيّة على الدوام أو خالدة، أمراً عسير التحقيق. وما نستطيع أن نتكلّم عليه، بثقة مؤكّدة، هو «إحياءات» زمنيّة لهذا العنصر أو ذاك من التراث، وهذه الإحياءات المحدّدة مرهونة بالأوضاع والظروف المتغيّرة. وما «تبقّى» منه في النهاية يضاف أو يدمج في الجديد الذي يتمّ إنجازه ويستمرّ معه؛ لأنّ الحقيقة هي أنّ صنع التراث لا يتوقف، فنحن على الدوام، وفي كل العصور نصنع عناصر تراثية جديدة ونورثها لمن يأتي من بعدنا. وموقفنا الطبيعي هو أنّنا في الوقت نفسه الذي نتلقّى تراثاً فإنّنا نصنع تراثاً آخر جديداً يغني التراث الذي تلقّيناه أو ورثناه. بحيث يصحّ القول إنّ مهمّتنا لا تنحصر فقط في تلقّي التراث وإنّما أيضاً، وربما بقدر أكبر، في «إبداع التراث».

تعني فكرة «تاريخية التراث» التي ألمعت إليها من قبل أنّه لا يتبقى لي من التراث، «هنا . . الآن»، إلا بعضه. وأما بعضه الآخر فليس عليّ إلا أن أعلّقه أو أن «أضعه بين قوسين»، ناظراً إليه نظرتي إلى أيّ عنصر أو حدث تاريخي انقضى أو كفّ عن الوجود الفعلي. والذي يهمّني هنا الآن هو فقط ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون، بقدر ما، جزءاً حياً من الحاضر. وأمام هذا الذي «يتبقّى» لن يكون لي من حال إلا واحداً من اثنين: الدمج المادي، أو ما يمكن أن أسمّيه بـ «الاستقلاب المعنوي» وكل واحد من هذين الحالين ينصب على نمط معين من عناصر التراث، فأمّا الدمج المادي فيقع على العناصر المشخصة العيانية من التراث، وأما الاستقلاب المعنوي فيقع على العناصر الأدبية والجمالية منه. وكي لا يكون هذا الضرب من القول مجرداً أقول إن جميع العناصر التي تشتمل عليها أعمال المتكلّمين المسلمين مثلاً مما يمكن أن يكون مقبولاً اليوم في إطار علم العقيدة العقلاني، هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل الأنظار العقلية الراهنة للقضية العقدية، وأنّ جميع الاجتهادات الفقهية التي نجمت عبر العصور المختلفة مما يمكن أن يكون مقبولاً لدى المشرّعين اليوم وما يمكن أن يمثّل حلاً معقولاً لمشاكل عملية فقهية مطروحة هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل التشريعات الفقهية الراهنة، وإن جميع المفاهيم الفلسفية

التي لا تزال مقبولة الآن تظل جزءاً من منظوراتنا الفلسفية أو الفكرية. . . وهكذا. ومن وجه آخر نحن لا نستطيع إلا أن نستخلص فوائد أدبية وجمالية من قراءتنا للأعمال الأدبية والفنّية العربية أو الإسلامية الكلاسيكية، ولا نملك إلا الإعجاب والانبهار والتأثر بكثير من روائع الفن القديم. وهذا يعني أنّ عملية «استقلاب» آثار هذه الأعمال وتمثّلها وإدخالها في حالتنا الشعورية ووعينا الجمالي، تظلّ هي الحال الطبيعية لنا بإزاء هذا النمط من العناصر المورّثة. فقراءة الجاحظ مثلاً أو التوحيدي، أو المتنبي أو المعري وغيرهم، وتأمل أعمال الفن التشكيلي المختلفة والآثار المعمارية وغير ذلك مما يثير الإحساس بالجمال والمتعة، هي أمور لا مجال لاستبعادها أو إهمالها. وهي تدخل، بكل تأكيد، في المركّب الإنساني المعقد لوجودنا الراهن. ويدخل في هذا المركب بالإجمال جميع القيم الأدبية والجمالية التي تثير فينا الرضى والقبول والفائدة. وكلها يكون شأننا معها الاتصال المستمر والدربة والممارسة والمعاناة والتعلم والتذوق، إذ بذلك يمكن لعملية «الاستقلاب» أن تتمّ فتحول هذه العناصر الأدبية والجمالية إلى المركب الثقافي لبنيتنا الشخصية.

ووراء هذه الوجوه من التراث لا يبقى في الحقيقة إلا ما يسقط في طريق التاريخ ويتحوّل إلى متحفه. وهذا الذي يسقط ينتمي إلى واحد من القطاعات الثلاثة الآتية: قطاع المفاهيم والعقائد والأفكار، وقطاع المصنوعات أو المبدعات التقنية، وقطاع القيم. فثمة عدد كبير من المفاهيم والعناصر التي تشتمل عليها العلوم النظرية القديمة قد فقد قيمته إطلاقاً. وما على إنسان يحيط بالعلوم الحديثة إلا أن يفتح كتاباً في العقائد مثلاً أو في الفلسفة الطبيعية ليقرر، بعد التدقيق، أن معظم المفاهيم أو العناصر الكلامية أو العلمية أو الفلسفية لم يعد مقبولاً الآن، أو أنه منازع فيه كثيراً. أما قطاع المصنوعات التقنية فلا ينكر أحد أنه تضاءل وتوقف ولم يتبقّ منه إلا قيمته «الأثرية». وأما القيم والعادات فمن الواضح أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد ألقت بكثير منها في غياهب اليمّ.

وعلى هذا الأساس، وفي كل الأحوال، ننتهي واقعياً إلى حالة من النظر والفعل لحمتها الواقع المباشر وما تبقى من التراث، ويكون المطلوب منا عملياً مباشرة أفعال مشخصة بهذه الأطراف الماثلة أمامنا أو الحالة فينا.

لكن هذه المباشرة لا يمكن أن تكتمل إلا بتدخل عنصر ثالث هو الوحي، ينضاف إلى العنصرين الآخرين ليصبح مخطط النظر والعمل الراهن على النحو الآتي: المعطيات المباشرة للواقع، والتراث الحي، والوحي:

١ ـ أما المعطيات المباشرة للواقع فهي الأرض التي نتحرّك عليها وهي الأصل المباشر لأحوالنا. إنها منبع الحياة والفعل، والمصدر الذي تتفجر منه مشكلاتنا وقضايانا الوجودية. وأول ما ينبغي التصدي له هو الواقع؛ لأنه هو الحياة. وليس معنى ذلك أن عقولنا وأفكارنا ينبغي أن تتشكل وفقاً للواقع باعتبار أنه ذو قوانين نهائية ملزمة، وإنما معناه أن فهم حركة الواقع وبنيته شرط ضروري لكل فعل، وأن توجيه الواقع وتغييره من خلال هذا الفهم أمر لا مفرّ منه. وهذا يعني أن الفكر يمكن أن يلجأ إلى تغيير أحكامه وأساليبه في النظر والعمل، في ضوء الواقع، وإن كان هذا الواقع يجري مجرى لا يتناسب مع متطلبات الفكر. وليس هذا الجانب من المسألة في وجهه الفقهي، إلا عين ما عبّر عنه القدماء بقاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان». فنحن نحيا الواقع الذي يتشكل، بتضافر عوامل وظروف ذاتية وخارجية جدّ معقدة، ونحن نعيد تشكيل حياتنا وأفكارنا عبر هذا الاحتكاك المستمر بالواقع، ومستندنا في ذلك منجزات العلوم الوضعية الإنسانية. وبهذه العملية نقوم، عملياً، بإنجاز عناصر «تراثية» جديدة تضاف إلى العناصر المتبقية من التراث السالف، وتورّث للآتين من بعدنا، وهذا هو الوجه الأول ممّا أسميه «إبداع» التراث.

٢ ـ أما التراث، عند حدّه الماضي فقد أصبح شأنه جلياً؛ إذ قلنا إن ما يتبقى منه عناصر مادية تدمج في نظمنا المادية والحياتية الراهنة، وما يتبقى منه من عناصر أدبية وجمالية يستقلب بعملية التمثّل الأدبي والجمالي ويصبح جزءاً من حساسيتنا الأدبية أو الجمالية الحالية. وبعمليتي الدمج والاستقلاب هاتين نحن نحيي التراث من جديد، أي إننا نجعله حياً في الحاضر. وهذا أيضاً إبداع له وخلق جديد، بيد أنه لا بد من القول ههنا إن التراث الماضي يفقد بنيته النوعية من حيث هو جزء من الماضي التاريخي، أو من حيث هو كلٌّ تاريخي سالف، ويصبح عنصراً مركباً من عناصر التراث الذي يتكون أو يصير أو يتشكل. وبهذا الاعتبار يمكننا القول إن التراث دائم التشكل وإن جوهره في حراك مستمر، أي إنه خاضع لعملية إبداع دائمة.

٣ ـ كما سبق أن قررنا ليس الوحي جزءاً من التراث. لذا لا يمكن الكلام عليه هنا إلا من جهة أنه أصل للتراث أو أنه واحد من الأصول التي ينبني عليها التراث. ونحن نتكلم هنا، بطبيعة الحال، على التراث العربي الإسلامي لا على سواه؛ إذ من نافل القول التذكير بأن هناك ثقافات و«تراثات» ليس لها مبدأ في الوحي، أما في الإسلام فالوحي أصل للتراث. وعلى هذا الأساس ليس لدينا أي علم من العلوم التي ظهرت في الإسلام إلا وللوحي أثر ما فيه. ومن قبيل تكرار القول إن علوماً برمتها، هي العلوم الإسلامية، قد كانت أثراً مباشراً له، مهمتها خدمته وتجليته وبيانه، فهذه العلوم «التاريخية» هي علوم تراثية بينما الوحي نفسه ليس «علماً» تراثياً. ومعنى ذلك أنّ التراث ههنا وفي هذه الدائرة هو هذا الذي ينجم عن عملية الالتقاء بين الإنسان القابل من ناحية وبين الوحي الفاعل من ناحية. ومن هذا الالتقاء ـ وعبر الشروط الموضوعية التاريخية ـ نجمت العلوم الإسلامية المختلفة. وهذه العلوم، كما قلنا مراراً وتكراراً، هي علوم تاريخية مقترنة بالظروف والأوضاع التي ظهرت فيها. ولأنّ الأوضاع التاريخية متباينة متغايرة فإنّ من الطبيعي أن تتفاوت ثمار «الفهم» عبر العصور. وبسبب تفاوت صور «فهم» الوحي تاريخياً كان ثمة «قراءات» مختلفة للوحي الذي يتوجّه إلى الإنسان في كل الظروف والأزمنة. فاجتمع لدينا قراءة نقلية خبرية، و**ثانية** لغوية نحوية، و**ثالثة** عقلية، و**رابعة** بلاغية أو بيانية، و**خامسة** صوفية كشفية، و**سادسة** غنوصية باطنية، و**سابعة** ظاهرية... وهكذا. وكل هذه القراءات تدخل في «التراث»، وليس ثمة واحدة منها حائزة على إجماع «القراء». وكلها، كما هو بيّن، تاريخي. وهذا يعني أننا نحن اليوم؛ إذ يدخل «الوحي» طرفاً رئيساً في حياتنا النظرية والعملية من حيث نحن مسلمون، لا بد لنا من أن نقابل الوحي بقراءة ما، قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة، لكن ليس ثمة ما يمنع من نجوم قراءات أخرى، جديدة، غير تلك القديمة، وليس ثمة حرج في ذلك طالما أننا نتعامل مع الوحي باعتبار أنه الأصل، ونتعامل مع مناهجنا باعتبار أنها طرقنا الراهنة لفهم الوحي ووضعه عملياً موضع التنفيذ بحسب أنظارنا وأفهامنا الحالية. وموضوعات العلوم الإنسانية الحديثة قد أفرزت مناهج لفهمها ودراستها ـ وقد نقول إننا نحن الذين أبدعنا هذه المناهج لفهم تلك الموضوعات ـ ونحن نستطيع أن نستخدم هذه المناهج لفهم «النص» الديني كما نستخدمها

لفهم النصوص غير الدينية. والذي يمكن أن يترتب على هذا نجوم قراءات عديدة: قراءة لسانية، وقراءة بنيوية، وقراءة وظيفية، وقراءة فينومينولوجية، وقراءة براغماتية، وقراءة إبستيمولوجية، وغير ذلك من القراءات، والحقيقة أنّ هذه القراءات كلها ممكنة. دليل ذلك أن هناك من يتعلق بها ويستخدمها في فهم النص القرآني والدعوة لمضامينه من دون الخروج على قواعد «العقيدة» التي يرتبط بها بحبل سري لا ينقطع. لا شك في أنّ هذه المناهج كلها قابلة للنقد أو للجدل، ولا شك في أنها يمكن أن تقدم النصوص الدينية بثوب يشبه أن يكون كألوان الطاووس، لكن ما الضرر من ذلك إن كان كل منهج من هذه المناهج يؤدّي وظيفة مجدية ويجعل من النص القرآني نصاً معاصراً لنا حياً بحياتنا متألّقاً بألق العصر، بهجاً بما يخلعه عليه العقل الذي أبدعه الله نفسه وهداه إلى ما هداه! بيد أنّ ثمة قيداً لا بد من التعلّق به في هذه العملية، وهي أنه ليس لأحد من أصحاب هذه المناهج جميعاً أن يقول إن قراءاته هي القراءة الوحيدة الصحيحة، وأنّ الوحي في ذاته هو ما ينتهي إلى تحديده هذا المنهج أو ذاك. فهذا غير صحيح، وهو يشبه تماماً قول بعض القدماء إن القراءة الكشفيّة وحدها هي الصحيحة أو إن القراءة البلاغية هي وحدها الصحيحة. . . وهكذا. إنّ الوضع السليم لواقع الحال هو أن يقال إن هذه القراءة أو تلك ممكنة، وإنها تؤدي وظيفة محددة في معرض بيان الخطاب الإلهي وعرضه على الإنسان. وعند هذه النقطة نستطيع القول إن هذه القراءات تمثّل إنجازاً تراثياً جديداً، هو بدوره تاريخي، وهو في حقيقته إبداع لتراث جديد. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نتكلّم بدورنا على «إعادة قراءة» للوحي تبدع تراثاً جديداً، تراثاً تاريخياً كذلك الذي أنجز سالفاً. لكنّنا لا نتكلم على «إعادة قراءة للتراث» نفسه، لأنّ هذه القراءة عقيمة تماماً لا فائدة منها؛ إذ ما الجدوى من إعادة قراءة الناجز التاريخي الذي لا فعل حقيقياً له، والذي ليس هو الموجّه الحقيقي لفعاليتنا الراهنة، هذا فضلاً عن أنّ التراث خضم لا حدود له ولا شطآن. إنّ «إعادة القراءة» الضرورية هي للأصل الأزلي الحيّ الذي يدخل طرفاً أساسياً في توجيه وجودنا وفي بناء حياتنا. و«إعادة القراءة» هذه هي ضرورية في كلّ مرة تكفُّ القراءة القديمة عن تحريك وجودنا الحيّ وعن بثّ الحياة في عروقنا الجامدة المتصلّبة. وكل قراءة تحرص على التعلّق بالأصول الجوهرية التي ينبني عليها الإسلام ـ وهي أصول يسهل تحديدها ـ وكل قراءة لا تسقط

أي أصل من الأصول التي ينطوي عليها الوحي أو يقوم عليها، هي قراءة مشروعة ليس لأحد شجبها أو تزييغ صاحبها أو تكفيره بسبب من القول إنها «دخيلة» أو إنّ «القدماء» لم يعرفوها أو إنّ نصاً دينياً صريحاً لا ينطوي على إباحتها أو التصريح بها. وعند هذا الحدّ نستطيع أن نقول إنّ المعاصرين هم أيضاً يبدعون تراثاً يورّث مثلما أبدع القدماء تراثاً وُرّث.

ما الذي تصبح عليه، بعد هذا، علائق «القداسة» التي تكلمنا عليها في مطلع هذا القول؟

الحقيقة النهائية هي أنه لا شيء مقدس في التراث! لأن التراث قد ارتدّ إلى حدوده الطبيعية، أي إلى حدوده الإنسانية الخالصة، ونحن لا نستطيع أن نتكلم على قداسة للتراث إلا على معنى المجاز. والأنسب أن نتجنّب نهائياً الإلماع إلى وجه كهذا للتراث. لأنه لا مسوّغَ لذلك على الإطلاق طالما أنّ المقدّس الحقيقي الوحيد الذي هو الوحي قد ظلّ خارج دائرة التراث.

ويبقى سؤال ملح هو الآتي: إذا كانت وظيفتنا إبداع التراث، فما هو التراث الذي ينبغي أن نبدعه؟ أو بتعبير آخر: هل ثمّة تراث محدّد من واجبنا نحن، أن نبدعه ونورثه؟ أم أنّ ما نبدعه مرهون بظروف الواقع والتاريخ؟

الحقيقة أن عمليّة «توجيه» التراث المبدع ليست أمراً يسيراً في ظروف العالم الراهنة. لأنّنا لسنا سادة أفعالنا كلها على الرغم من أنّنا بكلّ تأكيد نودّ أن نكون كذلك. كما إنّنا لسنا بمنأى عن عوامل الفعل والانفعال الذاتية والخارجية. ولست أجانب الصواب إن قلت إننا «محاصَرون» تاريخياً. محاصَرون بأنماط الفهم التقليدية العقيمة، ومحاصَرون بأوهامنا ورغباتنا وأهوائنا الأنانية والطائفية والعشائرية والأسرية والقطرية والشوفينية. . . ومحاصَرون بسوء توزيع ثرواتنا وبسوء استخدام هذه الثروات، ومحاصَرون بقيود أجهزة الإعلام والثقافة والعلم، ومحاصَرون اقتصادياً وصناعياً وتقنياً، ومحاصَرون بآلات القهر السياسية والاجتماعية وبقوى التسلط الاستعماري الخارجية. . . وبكلمة نحن محاصَرون من كل الجهات! ومشكلتنا الاستراتيجية الأولى هي فكّ هذا الحصار المضروب علينا؛ لذا فإنّ أي محاولة لوصف «التراث» الذي ينبغي أن نبدعه ونورّثه هي محاولة عقيمة ابتداء. أو إنها، على الأقل، ذات جدوى محدودة. وكل تراث سينجم عنا

في ظلّ ظروف الحصار القائمة هو تراث متأزّم أو مأزوم يكشف عن فوضى الأوضاع وتشابكها وعبثها أكثر مما يكشف عن منجزات أمة تحيا حياة طبيعية وتبدع منجزاتها بالقدر الأدنى من الحرية والفرادة. هذا هو الوجه العملي للمشكلة. أما الوجه النظري فهو أقل تعقيداً، ذلك أنّ النظر إلى التراث على النحو الذي قدمت، يبدو لي نظراً طبيعياً واقعياً عملياً، صحيح أنّه قد لا يرضي الأطراف القصية المترافعة جذرياً، لكنّه يمكن أن يرضي الأغلبية العظمى من ذوي الحس السليم الذين يقبلون بمبدأ الاحتكام إلى نهج واقعي معتدل متوازن ينأى بأهله عن شتّى أحوال التفرّد والتحكّم والقسر، ويتجنّب الوقوع في نمط التراث الاجتراري المغلق على ذاته، مثلما يتجنّب الوقوع في نمط التراث المسخي غائض الملامح مضيع الوجه والروح. وإذا كانت مهمّتنا النهائية هي إنجاز تراث قومي وإنساني يليق بنا ويحقّق وجودنا على نحو سام، في هذا العصر وفي الأعصر القابلة، فإنّ مهمتنا الأولية السابقة على أي مهمّة أخرى هي الفعل المباشر من أجل ما أسميته بـ «فك الحصار» المضروب على فعالياتنا الطبيعية والصنعية. وفي اعتقادي أنّ ما يناضل من أجله مفكرو التيار الجديد الذين يدعون إلى «عقلانية نقدية واقعية» هو أمر لا مفرّ منه. وهو ضروري لا لأنّ المعتزلة وابن حزم وابن رشد مثلاً قد أخذوا به، ولا لأنّ له ما يعزّزه في التراث، وإنّما لأنّ المعطيات المباشرة لوجودنا العربي الراهن تلزم به إلزاماً لا مَحيد عنه. بيد أنّه ينبغي أن يظلّ منّا على بال أنّ «تفرد» العقلانية وريادتها لخُطى الإنسان العربي الصانع للتراث الممتدّ الجديد لا يجوز أن يعني الافتئات على المركّبات الأساسية الأخرى للطبيعة الإنسانية، أو التقليل من أهمية هذه المركّبات وخطورتها. ومن واجب العقلاني أن يعرف قبل غيره أنّ المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والميتافيزيقية. . . لها هي أيضاً حقوقها في عمليّة بناء الإنسان. وبهذا الاعتبار عليه أن يجابه المشكلة القديمة نفسها التي جابهها أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد، وهي: كيف يتسنّى لنا أن نجعل من هذا الحوذيّ الذي هو العقل قائداً لهذه العربة التي تحمل كل هذه القوى المتنازعة أو المتباينة أو المتفردة أو المتكاملة!

(٩)
حــواء

تُلقي قضية المرأة ظلالاً قاتمة قوية على دين الإسلام منذ أمد بعيد. فنقّاده يأخذون عليه في هذا الشأن نزعته «اللامساواتية» الصريحة بين الجنسين، من وجه أول، وينعون عليه جملة من الأحكام الفقهية «القمعية» في حقها، من وجه ثانٍ. وهم يتعلّلون، في الشُبه التي يثيرونها، بظاهر بعض النصوص الدينية الواردة في القرآن وفي السُنّة، من **ناحية**، وبالممارسة العملية التي تشي بـ «اضطهاد» الرجل للمرأة وتَعَلّله في ذلك بحقّ «القوامة» وبنظرة إلى «طبيعة المرأة» تضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل في السلّم البيولوجي والاجتماعي، من **ناحية أخرى**.

وفي جميع الأحوال تبدو جملة المواقف التي تعبّر عن هذه الرؤى صادرة عن ثقافة تاريخية ذات قواعد «بطريقية» أو «أبوية» صريحة. أما المواقف التي تسّوغ نفسها بالنصوص الدينية فترجع بكل تأكيد إلى طبيعة «القراءة» المستخدمة في مقاربة هذه النصوص وفهمها. وليس ثمّة شكّ في أنّ هذه القراءة هي القراءة الظاهرية الحرفية المادية التي تقف عند المعاني الحسّية الخارجية لهذه النصوص، وتنكر إنكاراً تاماً أي جهد «تفسيري» أو «تأويلي» يقصد إلى إخراج هذه النصوص عن معانيها «الحقيقية» ـ أي الظاهرية ـ وتوجيهها إلى معانيها «المجازية» التي تأذن بها أساليب اللغة العربية في التجوّز، أو تسمح بها المعطيات التاريخيّة، أو «أسباب النزول»، أو هذا الظرف الخاص أو ذاك ممّا يأذن بتوجيه القراءة ومعناها هذه الوجهة أو تلك. وليس سرّاً أنّ القرآن الكريم نفسه قد نوّه بمسألة التأويل، وأنّ علماء الإسلام وحكماءه قد ذهبوا في ذلك مذهبين، مذهب إباحة التأويل للعلماء، ومذهب منع التأويل وحصره بالله تعالى نفسه.

يذهب «الإسلاميّون» المعاصرون في هذه القضية مذهباً «محافظاً»، ويتجاوز بعضهم حدود «المحافظة» ليتعلّق بأشد أشكالها تضييقاً وكبتاً وقمعاً وحصاراً. وفي بعض الأوساط التي تنعت نفسها بالسلفية، يقام في الفضاء الاجتماعي، جدار عازل كثيف بين الجنسين ويتحول «الحجاب» إلى «نقاب»، ويساق المجتمع في طريق مضادة للتقدم بأشكاله المختلفة، وذلك كله باسم دين الإسلام نفسه. وفي الوقت نفسه تعاني جملة البلدان والشعوب الإسلامية ـ ومنها العربية بطبيعة الحال ـ من كل مظاهر التخلّف «التقليدية»، ولأن عالم العرب هو الذي يلحّ علينا ويضغط علينا، قبل أي عالم آخر ذي علاقة بدين الإسلام، ولأن قضية المرأة قضية مركزية في حياة ومستقبل العرب والإسلام أيضاً، فإنني سأطيل النظر عندها لما للمسألة من خطر في أمر «تحرير الإسلام» من أمراضه وعقابيله الحديثة والمعاصرة، ولما لها من أهمية «من منظور استراتيجيات التقدم» في تقدم المسألة النسائية التي يقف فيها «الإسلاميون» عند المعطيات التاريخية والفقهية الإسلامية التقليدية ولا يخرجون في مقاربتها عن تلك الحدود.

ليس مقصودي هو أن أنظر في المسألة من جملة الوجوه المؤسسة لفعل التقدم، لأنّ مثل هذا القصد عسير المنال في هذا المقام، وإنما الانحصار في القطاعات المركزية الفاعلة التي أقدّر أنها تستبدّ بالمشكل وتفرض نظراً يفضي إلى التقدم في المسألة النسائية. وهي تتردد بين أربعة: الرجل، والمجتمع وثقافته، والدين، والثقافة الكونية. حكمت الثلاثة الأول التجربة التاريخية وتستمر في حكم الحاضر الشاهد، ولحق بها، في سياقاتنا المحدثة، القطاع الأخير، قطاع الثقافة الكونية، بنت العولمة.

وإذا قلت إنّ النظر في المسألة النسائية ينبغي أن ينطلق من المعطيات المباشرة فإن ذلك لا يعني أنه ليس علينا أن نضع نصب أعيننا المعطيات السلفية والوقائع التاريخية في مقاربتنا للمسألة «هنا.. الآن»، أي في هذه الأماكن التي نخالطها وفي هذا الزمن الذي نعبره. كما أنه ليس علينا أن نقارب المشكل بأدوات مستعارة من سياقات ثقافية وحضارية مباينة، وإن كان من الضروري أن نتنبه إلى دور ومكانة هذه السياقات في شخوص المشكل وتبلوره وتطوره. ذلك أنّه من المؤكد أن ثقافة الحداثة ـ واليوم: الثقافة الكونية ـ حاضرتان فاعلتان في المسألة النسائية العربية، لكن

متعلّقات الخصوصية التراثية والتاريخية تتلبس الموضوع وتُلزم بتوجيه التأمل والنظر فيه باعتبار ثلّة قبل غيرها من القطاعات المركزية الحاكمة لحاله وصيرورته ومستقبله.

قلت: الرجل، والثقافة والمجتمع، والدين، والثقافة الكونية هي البنى الفاعلة والحاكمة في المشكل النسائي. وليس ينبغي أن يذهب الاعتقاد إلى أنّ هذه البنى متمايزة في ما بينها تمايزاً مطلقاً، فحقيقة الأمر هي أنّها متداخلة متراسلة، لا يستقل أيٌّ منها بنفسه عن الفواعل الأخرى، العلائق بينها، مثلما يقول الفلاسفة، جدلية.

في حدود البنى التقليدية للعائلة والمجتمع والثقافة، لن أذهب إلى تبسيط المسألة والقول، في أمر الفاعل الأول ـ الرجل ـ إن الرجل «مذنب» أو «غير مذنب» مثلما أنني لن آبه بالزعم الذاهب إلى أن «المرأة شر» ـ ولتخفيف الدعوى أنها «شر لا بد منه»، أو أنها «ملاك»! فحقيقة الأمر أن الرجل والمرأة المنحدريْن من التراث التاريخي يشكوان كلاهما من فقر في خصائص «الشخص» أو «الذات» و«الذات التواصلية». ومفهوم «الشخص» أو «الذات» ليس هو مفهوم «الفرد». فهذا الأخير يمثّل «الأنا» المغلقة، الانفصالية، النفعية، بينما يمثّل مفهوم «الشخص» الأنا المستقلة بذاتها المنفتحة التواصلية، كاملة الحقوق والخصوصية والمسؤولية. في معطيات الحياة وظروفها الضاغطة في الأغلبي من الأحيان يشتدّ الوعي بالذات في الفرد وفي الشخص على حدّ سواء، لكنّ الشخص يوجهه لخير الاستقلال التواصلي والخير الأعم، بينما يوجهه الفرد لخير الأنا النفعية. في الموروث الثقافي والاجتماعي، أي في التجربة الاجتماعية ـ الثقافية التاريخية العربية، استبد الرجل بالقوة المستمدّة من المجتمع البطريقي من **جهة**، ومن التفسير الذكوري الذي يتمثّله علماء الدين والتفسير الرجال للنصوص الدينية، من جهة ثانية، إذ وجهّوا ظاهر هذه النصوص لتعزيز المنفعة الفردانية للرجل وفرض مبدأ التفاوت بين الجنسين، وتغليب المعنى «الفرداني» للإنسان على المعنى «الشخصانيّ» له. وتمثّلت النظم التربوية ونظام العائلة هذا الواقع، مثلما تمثّلته القوانين والنظم والمؤسّسات الاجتماعية والقانونية؛ إذ أقرّت مبدأ التراتبية في جملة الأمور المتعلّقة بالجنسين وشكلت الصبيّ فالرجل، وفق برمجة تربوية موافقة لهذه

التراتبية. ويخطئ خطأً جسيماً من يعتقد أنّ الحضارة الغربية التي ينسب إليها عادة أمر «تحرير المرأة» وتسويتها بالرجل، قد حققت واقعياً التقدم الذي يتوهّمه المخيال الاجتماعي هنا وهناك. فواقع الأمور يشي بأنّ الاختراقات التي تحقّقت في هذا الباب كانت محدودة، فما زالت السلطة الذكورية حاكمة، وعلى سبيل المثال لا الحصر ما زالت الأجور في العمل نفسه في كثير من الأحوال غير متساوية غير عادلة، وما زال الرجل الفرنسي وكثيرون سواه لا يطيقون أن تحكمهم امرأة، وما زال التفاوت بين المثال وبين الواقع ملموساً، لكنّ التفاوت عندنا أفدح بكثير، لسببين أساسيين: **الأول**: أنّ الثقافة الاجتماعية العربيّة ما زالت محكومة بمبادئ وعادات وأعراف الثقافة البطريقية. **الثاني**: أنّ القراءة الظاهرية للنصوص الدينية ما زالت هي الحاكمة. ويترتّب على ذلك أنّه كي يحدث تقدّم في هذا الباب، أعني في الحقل الذي يخصّ الرجل والمرأة من حيث هما «فرد» أو من حيث هما «شخص»، يتعيّن التوجه إلى إجراء عدة «تدخلات»، تنتمي أولاً وأخيراً إلى حقل التربية والقيم التي ينبغي تعزيزها وتداولها وإشاعتها وتمثّلها. ذلك أنّ الخرق التربوي والقيمي الأعظم الذي أجرته الأزمنة الحديثة والثقافة الكونية يشخّص عندنا في ظاهرة غياب حقيقي لـ «سلّم القيم»؛ حيث فوضى القيم أو اضطرابها وتناقضها هو الوضع الذي يحكم حياتنا الاجتماعية والأخلاقية.

القول في هذا الباب واسع ومعقّد ولا يسمح المقام بالدخول فيه. لكن ثمّة قيمة مركزية عليا هي التي أرى أن أشدّد عليها، ممّا يتعلّق بمبدأ القول هنا، أعني الرجل والمرأة من حيث إن الواحد منهما (فردٌ) أو (شخصٌ)، هذه القيمة هي قيمة «الاعتراف المتبادل». وهذه القيمة، المتداولة اليوم في الحقل الأخلاقي، هي البديل التأسيسي لقيمة التراتبية المستبدة بالواقع. من المؤكّد أنّ «الاعتراف المتبادل» ليس غريباً عن قيمة «الشخص»؛ إذ هو يفترض ذاتاً تواصلية، لكنّه يفترض شيئاً أكثر من ذلك. هو يعني قبل كل شيء أنّ ثمّة، ابتداء، بين الرجل والمرأة، مساواة ذات طبيعة أُنطولوجية، يترتّب عليها التسليم بأنّ العلاقة بين الجنسين هي علاقة أفقيّة محورها «التكامل» لا التفاوت أو التراتُب أو التفاضل. وهي تعني أيضاً أنّ الفرق بين الجنسين فرق «وظيفي» لا فرق «ماهُوي». ومبدأ الاعتراف المتبادل يقضي

بأنّ قيم الاحترام التام والكرامة والقبول بالآخر، ينبغي أن تكون متبادلَة على وجه التساوي، ويدخل في هذا الباب أنّ مبدأ «الطاعة» التقليدي، ينبغي هو أيضاً أن يكون متبادَلاً لا بل أن يُستبدل به مفهوم آخر أساسه النقاش والتداول والحوار والاقتناع. ومن المؤكّد أنّه لن يحدث تقدّم في هذا المجال إذا لم تأخذ النظم التربوية بمبدأ هجر سلّم القيم القائم على أساس السلطة والطاعة والتراتبية وبأن تحلّ محلّه سلّماً قائماً على مبادئ الشخص والكرامة والاعتراف المتبادل.

ويتعلّق بهذا الوجه من القطاع، أعني قطاع الرجل الذي ورث قيم المجتمع والثقافة البطريقيين، أنّ عمليّةَ «تحريرِ» للرجل تصبح آمراً قطعيّاً؛ إذ إنّ توليد قيمة «الاعتراف» تفرض، منذ مرحلة مبكرة من عمر الصبي، تشكيل عادات جديدة وممارسات مباينة لما هو متداوَل ومستقرّ ومتناقض في الموروث التربوي والاجتماعي.

حين وضعت نجلاء كيليك كتابها **مرافعة من أجل تحرير الرجل المسلم** وجّهت سهامَ نقدِها لقيمتَي «الاحترام» و«السلطة» في متعلّقاتهما بالأب والعائلة والثقافة المتداوَلة من حيث إن هاتين القيمتين في حدود هذه المعطيات تجرّدان الفتى ـ ثم الرجل ـ من الحرية الأصيلة ومن الفاعلية المبدعة؛ لذا باتَ حتماً عندها أن يصار إلى تبديد هاتين القيمتين إعداداً لتحرير الرجل. بيد أنّ منطلقها في التحليل والاقتراح استند إلى مفهوم «فردانيّ» مسرف يحوّل هاتين القيمتيْن حقاً إلى قيمتيْن سلبيتيْن. لأنّ الحال ستكون مختلفة تمام الاختلاف إن نحن انطلقنا من مفهوم «شخصاني» يجرّد قيمة الاحترام من طابعها السلطوي القمعي ويربطها ربطاً عضوياً بقيمة «الاعتراف المتبادل» التي هي أجدر بأن تمثّل «تحريراً» للصبي وللرجل من ثقافة المجتمع الضاربة في العبوديّة.

لكنّ المسألة تتعلق أيضاً بالبعد الثقافي الاجتماعي، أي بالثقافة الاجتماعية البطريقية أو (الأبوية). ليس سراً أنّ الثقافة التاريخية الموروثة ـ وهي الثقافة التي تنتج الجنسين كليهما ـ ممتدّة الجذور والفروع في ثقافة القبيلة، وهي ثقافة عمادها الأساس السلطة الأبويّة أو البطريقية التي، على الرغم من قيامها على مبدأ الخير العام لمجمل الاجتماع القبلي أو

العشيري، إلا أنّها في حدود منطق القبيلة تطلق للرجل حرية التصرف والفعل والضبط الاجتماعي وتحديد القيم والعادات والتقاليد. من المؤكّد أن بعض أشكال الاجتماع البشري القديمة اتخذت الطابع «الأمومي»، لا «الأبوي»، وأن ثمّة بعض القرائن التي تشي بأنّ العرب أنفسهم في العهود السابقة على الإسلام قد عرفوا هذا الشكل الاجتماعي، لكن ذلك لم يستمرّ؛ إذ ما لبث الرجل أن عزّز سلطته وفرض تراتبية صريحة. ومع أنّ الإسلام أبان صراحة عن أنّ «نفساً واحدة» هي أصل الجنسين، إلا أنّ القوة الذكورية في الاجتماع الإسلامي المبكِّر، وهي قوّة ذات قواعد بطريقية، أجرت تعديلاً خطيراً في فهم النصوص الدينية وجذّرت قراءة ظاهرية للنصوص وجّهت الوقائع الاجتماعية وجهة تشكيل اجتماع إنسانيّ تسوده أحكام التراتبية والطاعة وغياب العدالة والمساواة و«الظهور الاجتماعي» ومُتعَلَّقه من «الفاعلية الاجتماعية» للمرأة. وانحسر وجود الرمز الذي جسّدته خديجة بنت خويلد، وأم سلمة، والسيدة عائشة، وسكينة بنت الحسين والنساء السبعون اللائي أطفن بآل محمد يشتكين أزواجهنّ لأنهم يضربونهنّ. أي رمز العمل، والحريّة الاقتصادية، وحريّة التعبير وحريّة التدخّل والمعارضة، أي الحرية السياسية. فرض «النظام الجديد»، أي «المُبَدَّل» الاجتماعي، أحكامه في الفصل بين العالميْن، عالم الرجل وعالم المرأة، وأقام حجاباً كثيفاً بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بين الحركة وبين السكون، بين الفعل وقيود الفعل. وإذ ارتبطت «الفتوحات» ارتباطاً وثيقاً لا بمبدأ «التقوى» فقط، وإنما بمبدأ «المنفعة» أيضاً الذي كانت «الغنيمة» أشدّ تمظهراته وتجسداته، فقد نجم عن ذلك اتساعُ مدى ارتهان المرأة ـ المستجلَبَة من الغزو أو السبي أو الفتح ـ بالرجل، وتفاقم أحوال التمايز بين النساء الحرائر والنساء الأرقاء، وتعزيزُ مبدأ حجب المرأة الحرّة عن الفضاء العام، وارتهانها بأحكام الثقافة القبلية الذكورية المتلبسة أو المتمترّسة خاصة خلف أحكام الشرع الظاهرية.

والحقيقة أنّ هذه الحال قد تلبّست الرجل نفسه، أعني ذلك المستملك بالقتال أو الرقّ أو الفتح، المحوّل إلى غلام أو عبد أو خصي، فاقد لخصائص «الشخص» والكرامة الإنسانية.

أجرت الحداثة في مجمل الفضاءات العربية الإسلامية أحكامها

وتغيّرت أمور كثيرة كما نعلم. لكنّ ثمّة أشياء لم تتغير كثيراً. التراتبيّة الجنسيّة أو الجندرية وجملة متعلّقاتها، و«الظهور النسائي» الحقيقي، وتقليد «الطاعة». هنا يتعيّن علينا أن «نسائل» الدين في شكله «الشرعي» المتداوَل وأنّ نراجع تَدَخُّله، لا من منطلق مطلق النقد وإنّما من منطلق «القراءة»، إذ إنّ قدراً عظيماً، إن لم أقل القدر الأعظم من حظوظ التقدّم في هذا المجال، يتعلّق بهذا الوجه من المسألة.

عرضت لبعض وجوه هذا المُشكل المركزية في كتابي **خارج السرب**. وقد ظهر لي بجلاء أن ما أسميته «المجموع الفقهي النسائي» الإسلامي قد حكم بإطلاق وضع المرأة في التجربة التاريخيّة العربية والإسلامية. ومع أنّ وجوه هذا الوضع تختلط في أحيان كثيرة بعناصر منحدرة من ثقافة المجتمع القبلي البطريقي التاريخية، إلا أنّ من المؤكّد أنّ عملية التسويغ لجملة الأوضاع النسائيّة كانت ترتدّ دوماً إلى نصوص هذا «المجموع»، وأنّ قراءة هذه النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها وتطبيقها كانت ولا تزال تجري أو تُوجَّه وفق ما يحلو لمستخدميها من الفقهاء أو غيرهم ـ مثلما حدث ويحدث في التوسل بـ «سد الذرائع» للحجر على المرأة خلافاً لصريح «النص»، أو وفق ما يشي به ظاهر هذه النصوص. وظاهر هذه النصوص (الماثلة في القرآن الكريم أو المتداولة في مادة الحديث) ـ وهي نصوص «متشابهة» ـ يحمل عناصر الصورة الشاملة لحال المرأة في المجتمع، وفق النظام الذي يُقدَّم من حيث هو «النظام الشرعي» لهذه الحال: وفيه وضع صريح يحكمه مبدأ انعدام المساواة وتلحق بذلك جملة من الأشكال التراتبيّة واللامساواتية التي يتعلّل بها النقد الذي يتداوله نقّاد الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية، إذ يقال إنّ الإسلام يضطهد المرأة. ولعلّنا نعلم جميعاً أنّ الهجمة الشرسة المنظمة على الإسلام منذ أحداث البرجين تحمل رايتين أو علمين رمزيّين:

الأول اسمه الإرهاب الإسلامي، و**الثاني** اسمه اضطهاد المرأة. والصور المتداولة التي يتمّ الترويج لها بشتى الوسائل الإعلامية المكتوبة والمرئية والمسموعة تدور حول أشكال هذا الاضطهاد المولّدة للنفور والكراهية والاحتقار: تعدّد الزوجات، التعسف في إطلاق الطلاق، حجاب المرأة ـ وبرقعها أيضاً! ـ طاعة المرأة للرجل، حجب المرأة عن الفضاء العام،

زواج النبي ببنت الست سنين، والتسع سنين، و«تأسّي» أبناء «إسلام الصحراء» بهذا التقليد، ختان البنات، التفاوت في الإرث وفي الشهادة، حرمان غير المسلمة المتزوجة بمسلم من حق الإرث بعد وفاته، إمامة الرجل للصلاة ـ وللمجتمع ـ وإنكار ذلك على المرأة، القيود المفروضة على حرية المرأة وحراكها وظهورها الاجتماعي والعملي، الوعد المقطوع للرجال بالحور العين، حواء المخلوقة من ضلع آدم الأعوج. . . إلخ. هذه الأحكام كلها تمّ إنفاذها وتداولها في الحياة الفردية والاجتماعية والقانونية الإسلامية عبر العصور إلى أيامنا هذه. وهذه الأحكام هي التي، في فضاء العولمة الراهنة وثقافة الحرية المطلقة في ما أسميته «مدينة الإسلام الكونية»، أفرزت تيارات «نسوية» متمايزة: بعضها معتدل هو ذاك الذي أعلن عن نفسه في الفضاءات العربية والإسلامية ـ وذلك على الأرجح بسبب الرقابة الاجتماعية والقانونية وبسبب الضبط الديني، أو بسبب رؤية دينية واجتماعية ذات أسس تنويرية، وبعضها راديكالي مستغرق بقيم الحداثة والحرية المطلقة وبالفكرة القائلة إن أشكال التفاوت بين الرجل والمرأة، واضطهاد المرأة والافتئات على شخصها وعلى حقوقها الإنسانية، إنما مَرَدّها إلى دين الإسلام نفسه. وقد ترتب على هذا الاعتقاد عند جمهرة الكاتبات الناشطات الذاهبات هذا المذهب موقف راديكالي رافض لجملة الأسس التي تسوّغ عندهنّ الأوضاع النسائية اللامساواتية، «غير العادلة»، أي الدين نفسه، والقرآن، ونبيّ الإسلام. وكان جليّاً عند هؤلاء «النسويات الرافضات» ـ أيان حرسي علي، وتسليمة نسرين وإرشاد منجي ونجلاء كيليك، على وجه الخصوص ـ أن دعوى القول إن «الإسلام يضطهد المرأة» إنما مردّها إلى ربط الواقع المشخّص الحيّ للمرأة العربية المسلمة بقراءة ظاهرية حرفية للنصوص الدينية وبرؤية أحادية محددة لدين الإسلام تجد تشخّصها وتحقّقها الواقعي في المذهب الوهابي وفي السلفيات الدينية المعاصرة.

بيد أنّ الفضاء العولمي الحرّ الذي أسهم في إنتاج هذا الموقف، أنتج في الوقت نفسه موقفاً نسوياً آخر، لم يقع في براثن القراءة السلفية الظاهريّة للنصوص الدينية ولا في جموح الرفض الذي يمدّ جذوره في تجارب الوجدان الحياتيّة القاسية وفي الارتداد على القراءة السلفية

للنصوص الدينية، وإنّما جرّد، بفضل كفايات صاحباته العلمية الرصينة المتقدّمة، مذهباً أقرب إلى السداد والصحة والعدل، هو ما أسميته «النسوية التأويلية». تذهب ممثّلات هذه النسوية ـ وكلهنّ أكاديميّات عالمات بالعلوم الدينية وبمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة: أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن ـ إلى أنّ التصوّرات الخاصة بالمسألة النسائية، والمنحدرة من التجربة التاريخية الإسلامية، إنما هي تصوّرات من صنع «الرجال» الذين تستحوذ عليهم الثقافة البطريقية ـ الاستبدادية، وأن الفهم السديد للنصوص الدينية ينقض هذه التصورات الذكورية. وحقيقة الأمر عندهنّ هي أنّنا لو نظرنا إلى واقع المجتمعات الإسلامية لأدركنا أن الإسلام النافذ فيها هو بالضرورة، «لامساواتي»، وأن علّة ذلك تكمن في أنّ التفسير التاريخي للدين الحاكم لهذه المجتمعات هو تفسير يجسّد مصالح ومنافع وأذواق وأهواء المفسرين الرجال أنفسهم. لذا يذهبن إلى أنّه يتعيّن بالضرورة، في هذا العصر، أن «تتدخل» المرأة «الكفء»، المرأة المستحوذة على أدوات النظر والبحث والعلم، وأن تشارك في عملية التفسير وفي تجريد رؤية مساواتية في المسألة النسوية. لأنّ النص القرآني نفسه صريح في إثبات «المساواة الأُنطولوجية» بين الجنسين، ولأنّ دين الإسلام نفسه «لا يضطهد». . . إذ إنّ مصدر الاضطهاد يأتي من الثقافة ومن الرجل المستغرق في هذه الثقافة. ومعنى ذلك أنّنا نستطيع أن نتكلم على «نسوية إسلامية» حقيقية من منظور قرآني.

لكن ما مصدر سوء الفهم الإبستيمولوجي أو المعرفي في المسألة برمتها؟ العلّة كلّها تكمن عندهنّ في «القراءة الظاهرية»، الماديّة، الحرفية للنصوص الدينية. هذه القراءة هي التي يتعيّن تجاوزها وإقصاؤها. والبديل لها هو القراءة التأويلية للنصوص الدينية التي تشهد بها آية المحكم والمتشابه والتأويل: ﴿**هُوَ الذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ...**﴾ [آل عمران: ٧].

عطفاً على ذلك تقول أسماء برلاس: «باستخدام منهجية هرمينوطيقية (تأويلية) مشتقّة من القرآن وآخذة في الحسبان معنى النزعة الأبوية الاستبدادية (البطريقية) يتبيّن أنّ الإبستيمولوجيا القرآنية ليست فقط مضادّة لهذه النزعة على نحو جوهري وإنما هي أيضاً تخوّلنا بأن نضع نظرية في المساواة المطلقة بين الجنسين (المؤمنات في الإسلام). وتؤكّد عالمة

الاجتماع الإيرانية زيبا مير حسيني أنه: «بالكشف عن تاريخ خفيّ، وبإعادة قراءة النصوص الدينية، يتمّ التدليل على أنّ التفاوتات (أشكال عدم المساواة) الشاخصة في الشريعة الإسلامية ليست مظاهر للإرادة الإلهية وإنما هي تركيبات إنسانية». وتقترح أمينة ودود إجراء قراءة للقرآن تتوسّل بالتجربة النسائية بعيداً عن الأنماط المكرورة التي كانت إطاراً لكثير من التفسيرات الذكورية. والقراءة هنا تأويليّة (هرمينوطيقية) تنطلق من المساواة الأنطولوجية بين الرجل والمرأة وتضع النصوص في سياقها الاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي والسياسي، وتقاربها مقاربة شمولية (هولستية) لا ذرية، بحيث تعزّز مبادئ المساواة والعدالة والفاعلية النسائية. وفي حدود هذا السياق في المجال العربي أعادت فاطمة المرنيسي قراءة النصوص الأصلية والواقع التاريخي لتتبيّن في القرآن نفسه وفي حياة رسول الإسلام نفسها حقلاً «نسوياً» تحريرياً قوياً انطفأت شعلته غداة رحيله بتدخل القوة البطريقية المعادية للمرأة.

المنهج التأويلي، إذاً، في فهم النصوص الدينية، هو الجهاز المحرّر للعقل الديني من «الصيغ الطاردة» السلبية للدين، والمحرّر للمرأة من كل أشكال العسف واللامساواة. وقد مارست النسويّات التأويليات هذا المنهج وأعدن قراءة قدر جليل من النصوص الدينية ونجح «اجتهادهن» في تجريد صورة حديثة للمرأة المسلمة، وفي تحرير العقل الإسلامي المعاصر ـ على الأقل في فضاءات الحرية ـ من جملة التصوّرات والفهوم السالبة المجافية للحساسية الحديثة، ولمتطلّبات العصر الراهن.

ما الذي أخلص إليه هنا؟ في اعتقادي أنّ التقدّم في وضع المرأة في الفضاءات العربية والإسلامية مرهون، بإطلاق، بإعادة قراءة النصوص الدينية النسائية المربكة وفق منهج التأويل الذي مارسته وتمارسه مفكرات التأويل النسوي اللواتي قدّمت أمثلة ناطقة من عملهنّ في كتابي **خارج السرب**.

لكن يظلّ ثمة مشكلٌ آخر ـ أو أخير ـ ذا مدخل أساس في موضوعنا، وأنا أعني «الثقافة الكونية» التي تنشرها أجهزة العولمة وفِعالها. في هذا الباب يحتلّ السؤال الآتي موقع الصدارة من الظاهرة: ما الذي تنشره

الثقافة الكونيّة في فضاءاتنا اليوم؟ الحريّة، وحديثها يطول. بعضه قول فيها من حيث هي «ملاك»، وبعضه قول فيها من حيث هي «شيطان ماكر». على أنّ ما يغمرنا منها اليوم بتدخل «الثقافة الكونية» وأذرعها العملاقة لا يدخل في الباب الملائكي، فحرياتنا السياسية غير مطلقة، وهي مرهونة بالقوى الغالبة، وحرياتنا الاقتصادية محكومة بقيود اقتصاد السوق الحرة الخارجي مرهونة بمنطقه، وحريتنا الاعتقادية محفوفة بمخاطر داخلية كالتعصّب والتبديع والتكفير والحسبة. وعلى الرغم من التطوّر الذي طال أحوال المرأة وتقدّمها في الحقل السياسي والاقتصادي والتعليمي والمهني والعملي إلا أنّ القيود والعقبات لا تزال شاخصة. لكنّ أعظم المشاهد خطراً على مستقبل المرأة ـ والرجل أيضاً على حدّ سواء ـ هو ذاك الذي يمثّل الوجه «الشيطاني» للحرية المنتشرة من أجهزة الثقافة العولميّة، والذي يقبع على وجه التحديد في القطاع القيمي، أي الأخلاقي؛ إذ تؤدّي الأقنية الفضائية وشبكات المعرفة الحديثة والمنتجات الفنية الضاربة في قطاع الحساسية الجمالية والوجدانية دوراً خارقاً في خرق القيم الأخلاقية والاجتماعية وقلبها، وفي إشاعة قيم المتعة التافهة أو المرذولة والمعاني السفيهة والنزعات العدوانية، وذلك في عملية تضافر مذهلة مع ما تبثّه، بحرية تامة أيضاً، الأقنية الدينية التي تنشر صوراً خرافية قمعيّة استبداديّة للظاهرة الدينيّة. هذا الوجه الشيطاني للحرية يفعل فعله اليوم بلا قيود ولا حدود. وشبكات الدفاع الاجتماعي والأخلاقي غائبة... وقيم الشخص والعائلة والمجتمع النبيلة تهتزّ وتضطرب... والحرية الإيجابية البانية مَقصية... والدولة الليبرالية المزيّفة لا تعتبر أن ذلك شأن من شؤونها... ومنظمات المجتمع المدني المعنية لا تلقى العون المطلوب والدعم الحقيقي، والقطاع الخاص المتغوّل ومالكو الثروات لا يأبهون بذلك، لا بل إنّهم، بذريعة الاستثمار، وتنمية الثروة، يسهمون في عملية التدمير.

القول هنا يطول ويحتاج إلى قول آخر، في الحرية والتنمية والقيم. لأنّ تكامل القول في الفعل الاستراتيجي لتقدم المرأة ـ والرجل أيضاً ـ لا ينفصل عن الوجه القيمي للحرية، من حيث هي فعل إرادي يحرّر الشخص من القيود الطبيعية والصنعية، ومن الأهواء اللاعقلانية المدمرة والإغراءات التافهة، ويضعه على جادة الاعتماد على الذات والبناء الأخلاقي،

الإنساني، المادي، الجمالي، لمجتمع مَقودٍ بالعدالة والمساواة والخير العام والكرامة الإنسانية. هذا الوضع للحرية يوجّهها كي تتمثّل ليبرالية اجتماعية تكافليّة ذات وجه إنساني وأخلاقي في محيط ثقافة كونية هجوم، محفوفة بالمخاطر الحقيقية. في حدود هذه الغائية، وبتضافر البنى الأساسية التي عرضت لها، نستطيع أن نرجو تقدّماً حقيقيّاً في المسألة «الجندريّة» وفي قدر عظيم من مسائل التقدّم الاجتماعي والتنموي العام. أما إذا نحن ظللنا سادرين غير مهتمين، غير مكترثين، فإنّنا سنكون قد أبرمنا تسوية بائسة بل كارثية مع العبودية والفوضى ومضادات التقدم. بكل تأكيد لن يرتاح كثير من «الإسلاميين» ـ وبخاصة أولئك الذين يتمثّلون الإسلام في إهاب «المحافظة» و«الاتباعية المتصلّبة» ـ لهذه الرؤية للمسألة النسائية، لكن وعي منطق التقدّم يوجّه، على الرغم من كل شيء آخر، إلى أنّ مستقبل الإسلام لا يمكن أن يتّخذ مسارات مضادة من دون أن يترتب على ذلك مضار فادحة وإساءات بالغة تلحق به على المدى المنظور والبعيد.

(١٠)
«عقدة الأفاعي» أو «جحيم الآخرين»

تلهج الأدبيات الثقافية والفكرية العربية في العقود الأخيرة، وعلى نطاق واسع، بالدعوة لتأصيل «حق الاختلاف»[١]. ويخيّل للمرء أحياناً أنّ هذا المبدأ، أو هذا «الحق»، قد بات أحد أكثر «حقوق الإنسان» أهمية وإلحاحاً. وربما بدا، عند بعضهم، أعظم خطراً من مبدأي العدل والحرية اللذين يتصدران قائمة المبادئ الأثيرة المعاصرة. ويلحق بحق الاختلاف في هذه الأدبيّات مفهوم آخر يكاد يكون مرادفاً له هو مفهوم «الاعتراف» و«الاعتراف المتبادل».

لا ريب في أنّ هذا المفهوم، أعني «حق الاختلاف»، هو أحد المفاهيم التي تقترن بالحرية، وبحريّة الاعتقاد والرأي على وجه الخصوص. ولا ريب أيضاً، في حدود المعطيات الإسلامية، أنّ القرآن نفسه كان أول من أَحَلّ في مكان رفيع هذا المبدأ الذي يجسّد الانفتاح والرحمة والاعتراف بالحق «الطبيعي للإنسان» في أن يعتنق الدين الذي يشاء والعقيدة التي يرى. لكن لا شكّ أيضاً في أنّ «التجربة التاريخية» لم تكن دوماً أمينة على هذا المبدأ، وأن «الظروف التاريخية» أو «الخيارات التفضيلية» للفقهاء أو منطق «المُلك العضوض» قد وجّهت إلى مواقف أخرى. كما لا يخفى على أحد أنّ الاختلاف قد بلغ بالمسلمين، منذ عصر «السلف الصالح»، وخلال عصور متطاولة، أشدّ صنوف الافتراق والاقتتال.

أما زمننا الراهن فقد أفرز، في أعطاف المعطى الإسلامي وفي ثناياه ـ وعلى الرغم من أنّ بعض وجوه هذا المعطى يُنكر ما أفرز أو على الأقل

(١) انظر، في هذا الكتاب، المبحث الموسوم بـ: «في الطاعة والاختلاف»، ص ٣٧١.

ينأى بنفسه عنه ـ نزعة راديكالية في عدم الاعتراف بمبدأ «الاعتراف» و«الاعتراف المتبادَل». وقد برزَ ذلك في صفوف من يسمون «الإسلاميين»، وفي المقدمة منهم «السلفيون»، بأجنحتهم المختلفة الممتدّة على محور تتموضع فيه «السلفية التاريخية» و«السلفية الدعوية» و«السلفية الجهادية». وهذه الأخيرة هي أشدّ النزعات تصلباً في إنكار الاعتراف بالآخرين المخالفين. أما «الإسلام السياسي» فيزعم أهله أنهم «وسطيون معتدلون»، وهم «يظهرون» موقفاً براغماتياً يعلن أنه يريد أن يكون منفتحاً وأنه حريص على مبدأ الاعتقاد بأن جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات وأنه يعترف بالحق في الاختلاف، لكن موقف «التقابل» و«المقاتلة» و«الصدام» الذي يعلنون عنه في وجه الليبراليين والعلمانيين والمدنيين يثير الريبة في حقيقة نظرتهم إلى «المختلفين» و«المخالفين». ثم إن «الصعود السلفي» المعاصر، وتحوّل «السلفية» من هويتها التاريخية ذات السمات الدعوية، التقوية، الطهورية، المحافظة[2]، إلى سلفيّة سياسيّة جهادية تعلن الإنكار والإقصاء والعداء للآخر «المخالف» ولـ «أفاعي السامة»، قد ولّدا أوضاعاً جديدة محلياً ودولياً. ولا يكمن الخطر في هذا المذهب في حدود «السلفيين» فقط وإنما هو يذهب إلى الفضاء الإسلامي السياسي بشكل عام، وينشر «ثقافة» مضادة للمعاني والمبادئ والغائيات التي يلهج بها ويؤكدها القرآن الكريم والأحاديث النبوية المعزّزة لذلك؛ حيث تتجلّى بوضوح وبداهة السمة «الإنسانية» للمنطوق الديني التأسيسي.

في الواقع الشاهد العربي والإسلامي يثير الإسلاميون في الأغلبي من اتجاهاتهم شكوكاً وتوجّسات حقيقية، محلياً ودولياً، في شأن ثلة من القطاعات «الدقيقة» التي أبرزها أربعة:

الفضاء المسيحي العربي؛

والفضاء الليبرالي والعلماني؛

والفضاء الغربي وثقافته، ثقافة الحداثة؛

والفضاء الفني.

---

(٢) انظر، في هذا الكتاب، المبحث الموسوم بـ: «السلفية ـ حدودها وتحولاتها»، ص ٣٠٩.

من بين هذه القطاعات الأربعة يبدو لي القطاع الأول، «هنا.. الآن»، أدقّها وأبعدها أثراً في «صورة العالم العربي الإسلامي»، وفي مستقبل هذا العالم، وفي الأوضاع المستقبليّة للإسلام نفسه أيضاً. فليس سرّاً أنّ المسيحيين العرب هم أقدم عهداً بالمواطن التي دخلها العرب بالفتوحات الإسلامية. وليس يجهل أحد أنّ هؤلاء المسيحيين قد انخرطوا في حضارة الإسلام وتمثّلوا ثقافته العربيّة والإسلاميّة أيضاً وأسهموا ويسهمون في التقدّم العربي والإسلامي. بتعبير آخر هم ممتدّو الجذور في هذا العالم، وهم منه وله بكل المعاني والمقاييس. بيد أنّ الصراعات السياسية الحديثة والمعاصرة التي شهدها العالم العربي في علاقاته بالغرب الحديث الذي ينعت بأنه «صليبي» ـ وهو يجسّد في حقيقة الأمر العلمانية الراديكالية ـ ألقت بظلالها على الوجود المسيحي في هذا العالم. ثمّ إنّ التحوّلات التي نجمت في الثلث الأخير من القرن العشرين وأفرزت ما يسمى بـ «الصحوة الإسلامية» قد زادت الأمور شدّة، وكذلك ما نجم غداة التدخّل الغربي في العراق، ثمّ ما أفضت إليه التطوّرات السياسيّة الداخلية في عدد من الأقطار العربية منذ عام ٢٠١١، حيث صعدت من جديد صعوداً قوياً الحركات الدينية ـ السياسية الإسلامية، أو ما سمي بـ «الإسلام السياسي الذي ولّد عند المسيحيين العرب «وعياً شقياً» وإحساساً بالاختناق وبخطر الاضمحلال والأفول.

وقد تبلورت هذه الأعراض في ظاهرة «الهجرة» المتعاظمة، من العراق أولاً، ثم من مصر وبلدان الشرق الأوسط، ولقيت تشجيعاً من بعض السفارات الغربية التي قدّمت لها تسهيلات ملموسة.

لا شك في أنّ الحالة المصرية هي أدقّ الحالات العربية وأخطرها. لأنّ المسيحيين المصريين، أي الأقباط، يشكّلون قسماً جليلاً من مجموع سكان مصر. وهم حريصون كل الحرص على مواطنتهم المصرية وعلى نيل حقوقهم كاملة. وذلك حقّ لهم بكل المعاني والمقاييس. لكن فريقاً من «الإسلاميين» المسكونين بهاجس «الدولة الدينية» لا يبدون اهتماماً حقيقياً بهذه الحقوق، وهم يقفون عند إعلان «النوايا الطيبة»، بينما لا يتردّد المتصلبون منهم في التلويح المستمر بأحكام «أهل الذمة» التي حدّدها «الفقهاء». أما الأقنية الفضائية والإعلام الديني والخطب الدينية، وغيرها،

فلا تكفّ عن استحضار المعاني والألفاظ والعبارات الناقدة القادحة في «النصارى»؛ حيث لا يُعترف لهم بعقيدة (التوحيد) التي هي، على الرغم من «السرّ اللاهوتي» الذي يكتنف وجه «التثليث» فيها، لا تُخرج المسيحية من حقل ديانات التوحيد السماوية الثلاث. وبكل تأكيد، لا يمكن أن يكون لهذا كلّه إلا نتيجة واحدة هي الاعتقاد الراسخ عند المسيحيين العرب أنّ الإسلام عدو لهم وأنّ المسلمين لا يرغبون في وجودهم في العالم العربي، أي في موطنهم الأصلي، وأنه ليس لهم من طريق للنجاة من هذا الضيق إلا العداء والصدام أو الهجرة.

يقول الإسلاميون الذين ينعتون أنفسهم بأنهم «وسطيون معتدلون» إنّ هذا ليس هو موقف الإسلام ولا موقف المسلمين، لكنهم لا يفعلون شيئاً لمعالجة المشكل، ويغضّون الطرف عن الإساءات التي تحدث، كما إنّهم لا يكترثون بواقعة الهجرة المتعاظمة ولا بالتقديرات التي تشير إلى أنّه بعد ربع قرن لن يكون ثمّة أي وجود ملموس للمسيحيين العرب في العالم العربي. وذلك واقع كارثي بكل تأكيد، والحقيقة إنّ جهل «الإسلاميين»، على اختلاف مذاهبهم، بعلم الكلام الإسلامي وبالموروث من المناظرات الإسلامية ـ المسيحية، أو اجتزاءهم بمذهب عقدي بعينه، وكذلك جهلهم بعلم اللاهوت المسيحي، هي أمور تسهم إسهاماً عظيماً في سوء الفهم وفي تعقيد العلاقات الإسلامية المسيحية، من وجه؛ وإن سياسة «غض الطرف» التي تمارسها الحكومات في أمر أوضاع المسيحيين العرب وحقوقهم ومطالبهم، هي سياسة «مذنبة»، من وجه ثانٍ. ولا مناص من القول، من وجه ثالث، إن سكوت نظم الحكم «الوطنية» عما يصدر عن الجماعات الأقلية المتزمّتة وعن الأقنية الفضائية ووسائل الإعلام والتواصل المختلفة من أحكام وأقوال ومعتقدات مجافية للحقيقة في ذاتها ولحقائق الإسلام ومقاصده، وباعثة على الكراهية والشقاق، لن يكون له من نتيجة مشخصة إلا الإساءة إلى دين الإسلام نفسه، وإفقار الوطن قلباً وقالباً.

ثم إنّ من أخطر ما ينبغي التنبيه عليه هو أنّ الغلوّ الذي يبديه نفر من «الدعاة» و«الإسلاميين» الذين يطلّون برؤوسهم من بعض الأقنية الفضائية أو وسائل «التبليغ» الأخرى، إذ يلحقون مواطنيهم من المسيحيين العرب بالكفر والكفار، هو مما ينبغي وضع حدّ قاطع له: لأنّ المسيحية ديانة

توحيد سماوية، وليس ينبغي للجدليات اللاهوتية ـ الكلامية - الفلسفية (الشائكة، المعقدة، الملتبسة، العويصة) الخاصة بماهية الله وصفاته، أن تكون علة في إنكار الأصل، أولاً؛ ثمّ إن الله وحده ـ لا هذا أو ذاك من أطراف الاختلاف أو «الاجتهاد» ـ له الحقّ في أن يحدّد، في نهاية الأمر، مَن المؤمن ومَن الكافر!، ثانياً؛ وثالثاً، لا يتطرق إلى عقلي ووجداني أي شك اليوم، في هذا الزمن الذي نجتازه، في أنّ مبادئ المواطنة والسلم الاجتماعي ووحدة المجتمع أو الأمّة تتقدم على أية اختلافات أو تضادات عقدية أو مذهبية، وأن على هذه أن تظل خصيصة لذوات أصحابها.

لا يسعني أيضاً في هذا المقام إلا أنّ أمرّ مروراً سريعاً بالحقول الأخرى في علاقتها بدين الإسلام، وفي ضرورة تحرير الإسلام عندها من جملة الأفكار «المغلوطة» المتداولة بين «الإسلاميين»، وأنا أعني الليبرالية والعلمانية، والحداثة الغربية والفن. لقد نظرت نظراً صارماً في أمر الحقلين الأول والثاني، في كتابي في **الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**[٣] واقترحت صيغة «تضافرية» بين «النوى القاعدية» الأساسية لنظم الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين والقوميين، وأكدت أن الخصومة الحقيقية هي بين الإسلام وبين «العلمانية الراديكالية»، لا بين الإسلام وعلمانية الحياد، وفي الكتاب نفسه سألت: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟ وقدّمت إجابة أراها معقولة[٤]. أما ما يتداوله ويروّج له بعض الإسلاميين المتصلّبين من الاعتقاد بأنّ الليبرالية والعلمانية مذهبان تجري عليهما صفة الكفر فلا يستند إلى أي معرفة علميّة أو دينيّة حقيقية سديدة في شأنهما.

ومن وجه آخر، ذهبت إلى أنّ الإسلام لا يطيق «الليبرالية الجديدة» لكنه يوافق تمام الموافقة «الليبرالية التكافلية». وفي أمر الثقافة الغربية والحداثة، أستطيع أن أقول باطمئنان عظيم ـ وذلك حاضر في جملة أعمالي الفكرية والثقافية، مثلما أنه متداول عند نفر كبير من المفكرين العرب

(٣) فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

(٤) انظر، في هذا الكتاب، المبحث الموسوم بـ«هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟» ص ٢١٣.

والمسلمين المعاصرين ـ إن القيم الدينية العليا والقيم الإنسانية العليا، أعني العدل، والحرية، والكرامة الإنسانية، والمساواة، والخير، والعقل، والرفاهية، والسعادة، والخير العام، هي قيم مشتركة بين المجالين، وإنّ التطورات الأخيرة التي طرأت على مفهوم «الحداثة» الغربية قمينة بأن تحدّ من الخصومة المفتعلة لدى الكتّاب «الإسلاميين» بين الإسلام وبين الحداثة، من دون أن يعني ذلك أنّ علينا إقامة علاقة عضوية توافقية بين الطرفين[٥]. وفي جميع الأحوال، ينبغي أن يكون منّا على بال أنّ دين الإسلام قد أسَّس لجملة القيم الأصيلة البانية لمصلحة الإنسان وخيره وسعادته، وأنّ على أتباعه أن يحرروه من التصوّرات والمواقف والسياسات المناهضة للتقدّم والحرية والعدل والكرامة الإنسانية، وأن يتمثّلوه بما هو «أنوار» أخلاقية إنسانيّة بإطلاق.

لكن نفراً غير قليل من «الإسلاميين» و«الدعاة» يحتجّون بالآمر «الأخلاقي» نفسه ليسوّغوا إنكارهم وشجبهم لوجه أصيل من هذه «القيم الإنسانية»، أعني الفنّ بمظاهره وتجلّياته المختلفة: الغناء، الموسيقى، السينما، النحت، الشعر، الرواية. . . ، من حيث إنّ هذه الفنون، عندهم، لا تلتزم بالخلق «القويم» الذي يوجه إليه الإيمان، ولا تطلب الغايات والأغراض نفسها التي يطلبها «الشرع». وفي المرحلة الراهنة من زمننا المعاصر، وغداة الصعود المفاجئ القوي الذي حقّقه «الإسلاميون» في الفضاء العام، يبدي هؤلاء اهتماماً خارقاً بالمنتجات الفنية والإبداعيّة وتشتد مراقبتهم لها. وقد شهدت ساحات القضاء بوجه خاص حشداً من الدعاوى القضائية ـ ومن بينها دعاوى «الحسبة» ـ التي تنهض في وجه حرية الإبداع الفني والأدبي والفكري. والظاهرة ليست جديدة: فقد تفجرت في قاسم أمين وكتابه **تحرير المرأة**، وفي علي عبد الرازق وكتابه **الإسلام وأصول الحكم**، وفي طه حسين وكتابه **في الشعر الجاهلي**، وفي صادق جلال العظم وكتابه **نقد الفكر الديني**، وفي نصر حامد أبو زيد وجملة أعماله. . . كما إن بعض الأدباء الكبار تعرضوا لحالات من الإساءة «العنيفة» لعلّ أبرزها واقعة الاعتداء على نجيب محفوظ. أما التهم والافتراءات التي تُلقى

---

(٥) انظر، في هذا الكتاب، النص الموسوم بـ«في الحداثة والحداثة العربية»، ص ٣٥٥.

جزافاً بحقّ هذا المفكر أو ذاك ولا يتحرّج من إطلاقها مفكرون أو كتّاب ينسبون أنفسهم إلى الإسلام «الوسطي» أو «المستقل» فلا أوّل له ولا آخر. فليس غريباً في هذه الأحوال أن تتلبّس الخشية والرهبة والتوجس رموز الثقافة والفكر والإبداع، وأن تُحاصر أعمال هؤلاء جميعاً بشتى أشكال الحصار والترهيب، كل ذلك باسم دين الإسلام وباسم الشرع. بكل تأكيد، لا أحد ينكر أنّ قدراً غير يسير من الأعمال الفنية والإبداعية في هذه العقود المتأخرة يذهب في طرق مجافية للفن الجميل وللثقافة الرفيعة، وتسترقه البدع الغربية الرديئة والأنماط السفيهة التافهة التي تطلب الإثارة والإمتاع الرخيص. وليس يخفى أن بعض الأقنية الفضائية التي تبثّ هذه المنتجات تجعل بعض أغراضها وسياساتها الأساسية توجيه أجيال الشباب وتحويلها من قطاع العقل والمعرفة والفعل الأخلاقي إلى قطاع الحسّ والشهوة والرغبة، كما لم يعد يخفى أنّ بعضها يمدّ جذوره ومنابعه في «منظمات غير حكومية» تموّلها مؤسسات وجهات غير وطنية، غير بريئة، كل ذلك حقّ. لكنّه ليس مسوغاً لمحاصرة الفن في ذاته ونبذه وإطلاق الدعاوى والفتاوى المنكرة أو المحرِّمة أو المكفرة باسم دين الإسلام ولأسباب لا علاقة لها بجوهر هذا الدين. ولأن الشعر والشعراء في مقدّمة من يطالهم الشجب الديني، قديماً وحديثاً، وفي أيامنا: السينما والكليبات الغنائية الرديئة السفيهة ـ فإنني أرى أن يكون وافياً بالمقصود في هذا المقام أن أستحضر، على سبيل التمثيل فقط لهذا الضرب من الإدانة التي أعتقد أنّ من الضروري تحرير «العقل الإسلامي» منها، ما زعمه أحد «الدعاة ـ الكتّاب» الذائعي الصيت الذي شهر بدعوته الواسعة للمسلمين «الحزانَى» لئلا «يحزنوا»، من القول، في مقالة له حول الشعر والشعراء، إنّ «الشعر ممنوع شرعاً، لأنّه يحجب القلوب عن تأثير القرآن، فقليل منهم [الشعراء] من يبكي عند سماع القرآن، لانشغالهم بالمحفوظ من الشعر وانغماسهم في تذكّره والاستشهاد به»، و«إنّ العمر أغلى من أن يذهب مع خمريات امرئ القيس وشطحات المتنبي وكفريات المعري وصوفيات ابن الفارض»[٦]. قد لا يكون هذا الداعية على علم بأنّ ثمّة ما يسمّى

(٦) القاهرة، وكالات، ٢٤/ ١/ ٢٠١٣.

«جماعة الأدب الإسلامي»، لكنّه يعلم بكل تأكيد أنّ الرسول (ﷺ) كان له شاعره أو شعراؤه، وأنّ شعراء العربية الكبار لم يكونوا جميعاً غارقين في «الخمريات». ثمّ إنّه من المؤكّد أنّ «شطحات» المتنبي ـ التي يمكن أن تجسد وجهاً من وجوه «ماهية الشعر» البديعة ـ لم تكن «كفريّة»! وأنّ «كفريّات المعري» المزعومة ليست كفريات! وأنّ «صوفيّات ابن الفارض» ليست إلا ضرباً من «الزهد الإسلامي» الرائع! ومن وجه آخر لست أدري إن كان هذا الداعية يعرف حقاً شيئاً عن «ماهية الشعر» فضلاً عن «ماهية الإنسان» الذي وصفه تعالى بأنه كان ﴿**أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً**﴾ [الكهف: ٥٤]! ناهيك بأن يكون قد ولج إلى عالم الشعر العربي الحديث والمعاصر، وتمثّل شيئاً من محمود درويش وأقرانه! في جميع الأحوال هذا وجه من وجوه الإنكار لأكثر القطاعات الفنّية تداولاً وتناولاً وإقبالاً، يتمّ إنكاره هنا وهناك باسم «الشرع»، لكن الشرع ودين الإسلام ينبغي أن ينزّها عن هذا الإنكار وهذا «التكفير». ومن المؤكد أنّ القرآن الكريم أسمى وأرفع بكثير من أن يكون المقصود، أو المطلوب من قارئه أن ينخرط في البكاء والحزن عند سماعه! فضاء «الخشوع» في حضرة القرآن فضاء «مطهّر» و«بديع»، لكن القرآن الذي يدعو إلى القوة العقلية والفكرية وإلى العزم والإرادة وإلى البناء الوجودي والأخلاقي، لا يمكن أن تنحصر غائيته في استثارة البكاء والحزن، وبخاصة من قِبل دعاة يتوجّهون إلى كلّ حزين من الحَزَانى ويقولون له: لا تحزن!

ثم إنّ هذا الضرب من «الأحكام» التي يُراد لها أن تكون ناطقة باسم الشرع والدين وأن تحشر في الكفر والكفريات كل «صغيرة» وكل «كبيرة»، وتغري الجهلاء من القوم بإطلاق أشدّ «الفتاوى» قسوةً وظلماً، يُخوِّل أصحابه التمتّع ببعض حقوق الله وبإطلاق الرصاص على شكري بلعيد في تونس، أو الفتيا بقتل قادة المعارضة في مصر! مثلما يخوّلهم بتحديد ماهية المؤمن والكافر، فضلاً عن طبيعة المصير الذي ينتظر هذا وذاك في الآخرة، مع أنّ العقيدة التي يزعمون الانتساب إليها ـ عقيدة أهل السُنّة والجماعة ـ لا تخوّلهم أبداً الحق في تحديد هذه الماهية وذاك المصير، لأنّ الله وحده هو الذي يقدّر الحكم في الحاليْن. وفي جميع الأحوال لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنّ حال الواحد منّا في قبالة الآخر

هي الحال التي يشخّصها مرلو ـ بونتي: «لستُ أنا من يراه الآخر، وليس الآخر من أراه أنا»!

في اعتقادي، في آخر هذا القول، أنه يدخل أيضاً في مشكل الاختلاف والاعتراف، جملة هذه الإساءات التي ألحقها «المخالفون» بالمقدس الإسلامي منذ عقد من الزمان على وجه التقريب، وما نجم عن ذلك من ارتكاسات وجدانية شديدة الوقع، محلياً ودولياً. فالرسوم الدانماركية المسيئة لرسول الإسلام (ﷺ) وحرق المصحف الكريم، والأفلام الوثائقية أو التشخيصية الساخرة أو المحقرة للنبي (ﷺ) وغير ذلك، هي بكلّ تأكيد أفعال استفزازية بغيضة، ولا تشي إلا بتجسيد مفهوم مضلّل للحرية، كما أنّها، أخلاقياً، تفضح صَغاراً في نفوس فاعليها، لأن دغماطية الحرية السالبة المسرفة إهانة للحرية نفسها؛ حيث إنّ هذه لا تنفصل عن الاعتراف بالكرامة الإنسانية وباحترام الإنسان. لكن حين يدّعي مقترفو الإساءات الوجدانية العنيفة للآخرين أنهم يمارسون حقاً طبيعياً لهم، فإنّه لا يحقّ لهم أن يتّهموا «الارتكاسات الشديدة» بأنّها ارتكاسات شعوب «متخلفة» أو «غير حضارية» أو «لاعقلية». ومع أنّ إقدام محمد الدويري على «قتل» ثيوفان غوخ، لفيلمه الوثائقي المسيء «خضوع»، هو فعل غير مقبول، ويستحقّ الإدانة والعقاب، إلا أنّ فعل القس الذي همّ بإحراق القرآن، ثم أحرقه بعد حين، لا يقل سوءاً عن ذلك الفعل، مثلما أنّ السكوت عن صاحب فيلم «البراءة» هو أيضاً سكوت مذنب. وكل هذه الوقائع ينبغي ألّا تحشر في باب الاعتراف بحق التعبير وبحرية التعبير، أياً كانت النتائج التي تترتب على هذه الحرية(٧).

ومع ذلك فإنّ الإسلام المعاصر، أعني أهله، لا يجوز أن يظهر للعالم بأسره في مظهر «الهشاشة الوجدانية» التي تعبّر عن نفسها بارتكاسات انفعالية عنيفة، تشبه أن تكون «عُصابية»، لسبب بسيط جداً هو أنّ الذي يجدر به هو أن يعبّر عن ردوده على هذه الاستفزازات «العنيفة» بوسائل وطرائق عقلية ووجدانية راسخة، قاطعة، رصينة، لأنّه إن فعل ذلك، واختار الاستجابات النقدية، الساخرة، أو المعرفية العقلية الرصينة، فإنّه

(٧) انظر، في هذا الكتاب، النص الموسوم بـ«المقدس والحرية»، ص ٢٨٩.

سيقدّم الدليل الحاسم على سمو أخلاقه ورقي معتقداته وسلامة نهجه، ولن تستطيع الأفعال الاستفزازية، بعد ذلك، أن تنال منه أو أن تثير فيه ارتكاسات «عصابية» مدمرة. وليس معنى هذا الموقف «احترام الرأي الآخر» ـ الذي لا يستحقّ الاحترام ـ ولا أنّ معنى ذلك هو «الاعتراف» بحقّ الآخر في أن يستخدم الحرية من أجل الإساءة ـ وهو أيضاً غير مقبول ـ ولكن معناه مقابلة تجاوزات الحرية بمواقف «أخلاقية» أسمى من «الحرية المسرفة»، وأنّ فعل «الحرية المسرفة» الذي يحمل «الصدم الوجداني» و«الإساءة العنيفة» هو فعل غير عادل، أي غير أخلاقي.

ما هو، في خاتمة هذه الدعاوى الضاربة في آمر «تحرير الإسلام»، **مُحَصَّلُ القول** فيها؟ الجواب عندي أن «تحرير الإسلام» هذا هو دفاع عن صورة الإسلام الجاذبة في قبالة الصورة الطاردة التي تتلبّس عقول المسلمين ونفوسهم ومسالكهم، وتحريرٌ للعقل والوجدان والفعل عندهم من مخاطر عناصر هذه الصورة وهذه الحال ومن عُقدها وعقابيلهما، وتوجيهٌ إلى أنّ المنطق السديد الذي يغذي «أنوار» هذا الدين يكمن في «التصالح» مع الإنسان، وفي التواصل الرحيم مع الوجود وتاريخية الموجودات، وفي العدل الشامل، وفي العقل والحرية، وفي الانفتاح المتفائل على المستقبل، وفي تقديم قوة «القيمة» الأخلاقية على قوة العُجْب والاستعلاء والاستحواذ والسيطرة.

القسم الثاني

رسائل زمن التحوّلات

تأملات في حال الإسلام اليوم

لا أحد يفلت اليوم من وطأة السؤال الذي يثيره المعطى الإسلامي، وتكاد أغلبية المعمورة، في شأنه، تذهب في طريقين: «الخوف على الإسلام»، و«الخوف من الإسلام».

هل نشهد حقاً زمن ارتداد الإسلام إلى حدوده الدنيا، وأننا في قبالة أمارات تنبئ بحدث كوني عظيم يتجه فيه الإسلام في طريق التشظّي والعجز والأفول وغيض الملامح؟ وذلك على الرغم مما تشي به ظواهر مباينة توقع في الاعتقاد أننا نشهد «عودة الإسلام»، وأنّ هذا الدين قد ردّت إليه الروح واستيقظ من سباته الطويل، وأصبح يشخص بما هو البديل الحقيقي للنظم والعقائد التي ألحقت بها الليبرالية والعلمانية والديمقراطية إخفاقاً نهائياً؟ في جميع الأحوال عوارض «القلق» و«التوجس» من خبايا المستقبل ظاهرة للعيان.

في قبالة هذا الهاجس، ومنذ أربعة عقود على وجه الخصوص، يستبدّ بجملة الفضاءات التي تنتسب إلى «الحضارة الغربية»، وعيٌ يراد لَه أن يصوّر الواقع على النحو الآتي: أفلح الغرب الحداثي في أن يقضي على أعدائه في الداخل: سلطة الكنيسة والدين، والنظم الفاشية والنازية والشيوعية، لكنّه اليوم يقابل عدواً جديداً لا يقلّ خطراً هو الإسلام، وهذا الخطر قادم من ثلاثة مصادر: الهجرة **أولاً**، والإرهاب **ثانياً**، والعداء الثقافي والحضاري الناشط **ثالثاً**.

لننظر في الصورة التي يبدو عليها الإسلام اليوم في مدينته الخالصة له، أي في الفضاءات العربية والإسلامية التي تنتسب إلى الإسلام، أو أن الإسلام يمثل فيها دين الأغلبية، أنّ الدين هو الحاكم في أغلب شؤون أهلها وعوارض حياتهم.

بيد أنه يتعيّن قبل إجراء هذا النظر أن نأخذ بالاعتبار أنّ «مدينة الإسلام» الخاصة المعاصرة ليست هي عينها المدينة التاريخية التي تقدّمها لنا العصور التي كانت فيها هذه «المدينة» خالصة أو شبه خالصة لمرجعية دين الإسلام. فالمدينة الحالية ـ بمواطنها المختلفة، تنتمي، شاءت أم أبت، إلى عصر الحداثة، بينما تنتمي تلك الأخرى إلى ما تمّ نعته بمرحلة «ما قبل الحداثة».

يقفنا واقع الإسلام اليوم على وجه منهجي مركزي من وجوه الصورة، هو أنّ وعي الزمن الراهن يجري وفق مبدأ قياس الغائب على الشاهد؛ إذ ليس علينا أن نطلب في الواقع المباشر والمعطيات الشاهدة مبادئ الفكر والنظر والعمل والفعل، وإنما يتعيّن طلب ذلك في معطيات التجربة التاريخية أو الممارسات «السلفية»، أو ما يوجه إليه ظاهر النصوص الدينية واجتهادات الفقه وأخبار الجيل الأول على وجه الخصوص، فنفهم الزمن الحاضر ومشكلاته وقضاياه وأحكامه بالرجوع إلى ما تنطوي عليه وتشهد به المعطيات السالفة. لكن ينبغي أن يكون منّا على بال هنا أنّ هذا المنهج لا يستبد بجميع أهل الإسلام، فإنّ التجلّيات الاجتهادية والإصلاحية والتنويرية في الفكر العربي والإسلامي الحديث قد تجاوزت هذا الفهم وأحدثت أنماطاً ومفاهيم ومناهج جديدة في مقاربة «النص» الديني والواقع.

ثم تكشف الصورة عن مشكل حادّ يحدث فيها اضطراباً شديداً وإخلالاً جسيماً هو المشكل المعرفي، وهو ذو وجوه عديدة لكن أبرز هذه الوجوه أربعة:

الوجه الأول: اعتقادي ذو متعلقات عملية، وهو وجه منحدر إلى زمن الإسلام الحاضر من زمن الإسلام الأول أو المبكر، وأنا أعني التناقض الفِرَقي والمذهبي، فليس سرّاً أن الإسلام المبكر ـ ومنذ رحيل نبيّه الكريم ـ قد شهد امتحاناً كبيراً وفتنة عظمى عصفت بالصحابة أنفسهم وبأجيال المسلمين التالية؛ إذ نجم الاختلاف في مسألة الخلافة أو الإمامة، وتم التحوّل من نظام «النبوّة والخلافة» إلى ما وصفته بعض الأحاديث بـ «المُلك العضوض»، أي حكم الغلبة والجبروت الذي غلب على التجربة التاريخيّة السياسية الإسلامية. وليس ثمة من يجهل أن ظاهرة الاختلاف أو الافتراق

لم تطل فقط الذاهبين في أمر الإمامة إلى القول بالنصّ أو إلى القول بالاختيار، وإنما طال قضايا كلامية أخرى عديدة جمع المؤرخون حولها، موافقة لحديث يرفع إلى النبي (ﷺ)، ما ينيف على السبعين فرقة انقرضت أغلبيتها وحفظ الحراك التاريخي منها ثلة محدودة تسكننا وتتجاذبنا. وعلى إيقاع الاختلاف بينها تتمّ عمليّة التضارب والترافع المريرة التي تغذيها وتجذرها إغراءات «الجهل» وحراكات قوى «الخوف من الإسلام». هذا الوجه من الواقع يضفي على صورة المعطى الإسلامي الشاهد وعياً شقياً.

الوجه المعرفي الثاني: من الصورة يشخص في تجذّر الفهم الظاهري، الحرفي، المادي للنصوص الدينية، وهذا الفهم ليس بالفهم الجديد أو المستحدَث؛ إذ إنه ما من باحث في الدراسات الإسلامية الكلاسيكية إلا ويعلم أن نظراً مكثّفاً قد دار حول المحكم والمتشابه والتأويل، وأن بدايات الفهم والاجتهاد قد تمثّلت في التقلب بين «النص» وبين «الرأي»، لتتوجه إلى تقابل وترافع، أو إلى تكامل بين «النص» وبين «العقل».

لكن انحسار العقلانية الإسلامية والظفر الذي أحرزه النصّيون بالتحاق الأشاعرة وبمذهبهم واستقالة العقل الفلسفي وإقصاء من يجعله وجهاً أساسياً من وجوه مذهبه، كل ذلك عزّز قواعد القراءة الظاهرية الحرفية للنصوص الدينية، والعدول عن أي قراءة ذات مدخل بفهم النصوص في سياقاتها التاريخية والإنسانية، أو بتأويل المشكل من هذه النصوص على وجه مناسب أو ملائم، أو مطابق لمتطلّبات الأزمنة الحديثة الضاربة بعمق في العقلانية. ومن المؤكّد أنّ القدر الأعظم من الاهتمام في هذا الشأن ذهب إلى التعويل تعويلاً واسعاً على مادة «الحديث» التي تتّسع عند مذاهب وتضيق عند أخرى. وعلى الرغم من انتشار القراءة الظاهرية للنصوص الدينية، فإنّ منهج التأويل وإعادة قراءة النصوص الدينية انطلاقاً من منظور قرآني، قد شقّ طريقه أيضاً في الفضاءات الفكرية الإسلامية المحلية والكونية. قاصداً إلى الإسهام في تقديم صورة جاذبة لدين الإسلام في عصر الثقافة الكونية والعولمة والذرائعية المادية النفعية. لكن نبتت في الوقت نفسه، وبخاصة في فضاءات العولمة «الحرة» نزعات استندت إلى المعاني الظاهرية لبعض النصوص الدينية وتعلّلت بها لتوجه انتقادات عنيفة لدين الإسلام ومقدساته، مثلما حدث في مسألة المرأة عند «النسويات الرافضات».

الوجه الثالث: الصعود المريب لخطاب «وجداني» تحريفي يشخص دين الإسلام فيه في ثوبين: **الأول** خرافي، و**الثاني** قمعي تصعيدي يغض الطرف عن خطاب «الترغيب» القرآني، ويتعلّق بخطاب «ترعيبي» صارخ. يظهر هذان الخطابان في القنوات الفضائية وفي حلقات التثقيف والدعوة الدينية المغلقة، وفي كثير من الدروس والخطب الدينية في المساجد، فضلاً عن حشد لا يحصر من الكتب والنشرات الدعويّة والكراريس الدينيّة والمدمجات الإلكترونية والمواقع الشبكيّة. في هذه الخطابات تتبدّد صورة الإسلام العلمي، العقلاني، الرحيم، المتفائل، وتصعد صورة له سحرية، طلسمائية، خوارقيّة سوداء تبعث على القنوط واليأس وغياب البهجة والسرور، وتطرد جملة المشاعر الوجدانية الطيبة التي كان نبي الإسلام نفسه تجسيداً حيّاً لها. الإسلام المحرّف الذي تقدّمه جملة هذه الخطابات يبتعد عن «الله الرحمن الرحيم» الذي نبدأ بذكره عند كل قراءة لآي الذكر الحكيم، ويغرق في ميثولوجيا تذهب في اتجاه مضادّ لغائية العلم والعقل التي يعلن عنها النص القرآني إعلاناً فذّاً.

الوجه الرابع: غياب التمييز بين القيم الدينية وبين القيم الإنسانية، فالظاهر الإسلامي السائد يتلبّس على الوجه الأغلب رؤية تردّ كل ما هو إنساني إلى ما هو ديني، وتجعل «الخير الديني» المرجعية الحاكمة المطلقة المتفرّدة في تنديد سلّم القيم والمبادئ المعيارية. وهذا المذهب هو مذهب النصيين الأصوليين الذين يحصرون استنباط الأحكام في النص الديني ـ أي القرآن والسُنّة ـ على وجه الخصوص، ولا يتجاوزونهما إلى الأصول الأخرى التي أخذ بها أئمة الاجتهاد العقلي والمقاصدي أو المصلحي، أو التي أخذ بها المتكلمون والفلاسفة المسلمون العقلانيون. وليس يخفى أنه في زمن كزمننا الراهن ـ وهو زمن العقلانية والفاعلية الإنسانية وتجذر القيم الإنسانية الكبرى ـ يتعذّر إقصاء الفاعلية العقلية الإنسانية وتأصيل العداء والنفور بين العقل وبين الوحي، وتقديم دين الإسلام بما هو دين لا يعترف إلا بالقيم والمبادئ التي «أخبر» النص الديني بها. ومع ذلك، فإنه ليس علينا أن نتوهم أن الإسلام المعاصر قد خلص لهذا النهج من التداول، وأنه قد انحصر في دائرة النص، إذ تموج فيه نزعات متباينة يستأنق بعضها طريق التنوير العقلي الإنساني وبناء أسس الالتحام العضوي الوثيق بين القيم

الإنسانية العقلية والوجدانية الحديثة (الحرية، العدالة، المساواة، الرحمة، الخير العام، الديمقراطية، التواصل، الاعتراف... إلخ) وبين القيم الدينية التي أصّلها الوحي، والصورة هنا ذات ألوان.

المشكل الرديف المقترن بالمشكل المعرفي هو المشكل السياسي، وهو أكثر وجوه الإسلام المعاصر حدة وجدلاً. وذلك أيضاً ليس بالأمر الجديد. فقد كان الحقل الديني والحقل السياسي دوماً، في الإسلام، في حالة من التداخل والتركب والاختلاط أو التماهي أو التقابل والمواجهة. وكانت إحدى وظائف الإمام ـ أو الخليفة ـ في الفقه السياسي الإسلامي، أعني في السياسة الشرعية، هي «حفظ الدين»، وذلك ما جعل العلاقة بين الدين وبين «السلطة القاهرة» في شخص الخليفة وفعله علاقة وشيجة بل جوهرية، لا انفصام فيها بين الديني وبين السياسي. وإذا شئنا دقة أعظم، قلنا إن دولة الخلافة كانت في حقيقة الأمر دولة «مُلك» لكنه «مُلك» يسوّغ فعله ويُسيّج سلطانه الدنيوي بمسوغات الدين. ذلك ما جرت عليه الأمور في الخلافات الأموية والعباسية والعثمانية، وذلك ما تواطأ عليه التيار الأغلب في الفكر السياسي الإسلامي على أيامنا هذه. لكن العلمانية الكمالية أحدثت خرقاً كبيراً في هذا التقليد؛ إذ أقدمت على الفصل بين الخلافة وبين السلطنة أولاً (في عام ١٩٢٢)، ثم أعقبت ذلك بإلغاء الخلافة نهائياً (١٩٢٤). وبتأثير من انتشار الفلسفة الليبرالية وحراكات سياسية محلية «حرة» اشتد ساعد فهم للعلاقة بين الدين والدولة يذهب إلى ما يسمى «علمانية الفصل»، ويؤكد في بعض أجنحته أنّ نظام الخلافة التاريخي ليس نظاماً إسلامياً، وأن النبي نفسه لم يكن يقصد «المُلك» وإنّما كان قصده الهداية الدينية والأخلاقية. لكن هذا الفهم شهد تطوراً آخر في التجربة التركية الحالية وفي ما أطلقت عليه بعض الأدبيات العلمانية الإسلامية. بيد أنّ الفهم التقليدي كان قد استمر فاعلاً مع محمد رشيد رضا ثم على نحو أشد، مع حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين، إذ تبلورت الغائية المقصودة في دولة مطلبها الأساس وعصبها الجوهري إنفاذ أحكام الشريعة الإسلامية بإطلاق في الحياة الفردية والاجتماعية والقانونية والسياسية.

وقبالة الانتشار الحضاري الغربي والفعل الاستعماري في البلدان

الشرقية وفي العالم العربي والإسلامي، عرضت فكرة الهندي أبي الأعلى المودودي في «الحاكمية الإلهية» التي أصبحت، عند سيد قطب وآخرين الرمز الأقصى لنموذج الدولة الإسلامية المنشودة المناهضة لما تمّ نعته بالمجتمع «الجاهلي» المضادّة للحضارة الغربية المادية وللسلطان الغربي الكوني. وجذّرت وقائع منتصف القرن العشرين السياسية وإخفاقات «النظم الوطنية» ومتعلّقاتها في النصف الثاني منه، نهج التصلّب في الأيديولوجية الدينية، وأنتجت جملة من الحركات الراديكالية التي وجهت خطابها العنيف إلى الفرد والمجتمع والدولة في الفضاءات العربية. وجذرت آليات سياسية وعملية انفصالية صدامية قتالية، محلياً وكونياً، وقرنت ذلك كله بدين الإسلام نفسه، متعلّلة بمواقف بعض كبار الأئمة والفقهاء، وبخاصة ابن تيمية، وأضفت على الإسلام طابعاً سياسياً مطلقاً. وباقتران هذه الرؤية بثلة من الأفعال والعمليات «العنيفة» في المجال العربي خاصة وفي بعض المجالات الغربية، تبلورت صورة جديدة للإسلام نفسه نجحت السياسات الإعلامية لبعض القوى الدولية والإقليمية في أن تقدّمها «مشروعاً سياسياً»، راديكالياً غايته وأد الحرية، وغزو الغرب وتدمير حضارته. خالص الحال هنا أنّ الإسلام السياسي استبدّ بصورة الإسلام الشاملة، وأن الإحالة إلى دين الإسلام باتت تعني الإحالة إلى هذه الصيغة للإسلام.

تناسل من المشكل المعرفي ومن المشكل السياسي مشكلٌ ثالث ملتبس هو المشكل الاجتماعي ـ السياسي، وهو بدوره، يلقي ظلالاً مربكة على صورة الإسلام الراهنة وعلى حالته الشاهدة. وفي حدود المشهد الذي يعرضه هذا المشكل تشخص ثلاثة تضاريس بارزة ترسل إشارات قوية: التواصل الاجتماعي والوضع النسائي والعلاقات الدولية.

هنا، مثلما هي الحال في كل المقاربات الأخرى، من واجبنا أن نستدعي إلى دائرة الانتباه واقعة أساسية ذات علاقة وشيجة بزمننا الراهن على وجه التحديد، هي أن النظر في الأغلبي من قضايا ومشكلات الإسلام المعاصر يشكو من خلل في منظار الرؤية وفي التقدير؛ إذ هو محكوم إلى مدى بعيد باستبداد وغلبه التصوّرات والحراكات التي تسوّغ نفسها وفعلها بالمرجعية الدينية الإسلامية، والتي هي في مجمل المعطى الإسلامي تجسيد لقوى وجماعات «أقلية» أو لفهوم واعتقادات ومذاهب ضيّقة أو راديكالية لا

تمثّل اتجاهاً أغلبيّاً، لكنّها لأسباب ودواعٍ مختلفة تمكّنت من أن تفرض نفسها وأن تستبدّ، بتدخّلها الناشط وفاعليّتها الدعوية والمادية و«العملياتية» المحلية والدولية، بصورة الإسلام الأقوى، وبصورة دينه الأبرز. ولعلّ ذلك يكون أخطر العوارض التي تحاصر الإسلام حاليّاً وتجعله رهين هذا الاختلال: حراك الأقلي الفعّال الناشط، واستغلاله الخارجي المريب، وتهميش الأكثري الصامت أو غير المكترث أو المجرّد من كل سلاح.

في هذا السياق أقول إنّ «التواصل الاجتماعي» في المجال الإسلامي - وأخص منه العربي - يعرض حالة «سلم اجتماعي» غير سوية. من المؤكّد أنّ لهذه القيمة، أعني القيمة التواصلية، محدّدات أخرى - وبخاصة اقتصادية وسياسية - لكن منظوراً ذا تسويغ ديني، أو ديني - سياسي يؤدّي هنا دوراً حاسماً في هذا المشكل. فواقع الأمر أنّ الحراك الديني أو الديني السياسي الناشط قد رفع من وتيرة «الاختلاف» و«الصدام» و«الانفصال» في المجتمعات الراهنة، وصعد من دلالة هذه الحالة، بحيث جعل من «المخالفين» في الاعتقاد أو في الاجتهاد، أو في مطلق الرأي والنظر، أعداء للدين يجب الانفصال عنهم ومخاصمتهم ومعاداتهم أو مقاتلتهم. لقد تمّ توحيد قاطع بين «المعتقد» وبين مطلق الدين، فاتسع بذلك الخرق والاختلاف، وتعاظمت المخاطر على وحدة المجتمع وسلمه وأمنه، وليس يخفى أنّ هذا المشكل يتّخذ اليوم أبعاداً متفاقمة؛ إذ هو يطال «غير المسلمين»، وبخاصة في بعض البلدان العربية، المسيحيين؛ حيث تثار جملة من القضايا الدقيقة (التنصير والردّة والتكفير والحقوق وبناء الكنائس والاعتداء على المقدّسات الدينية وإعادة المرتدّين وإغراءات الهجرة والرحيل واستدعاء التدخل الخارجي. . .)، هذا الوجه من المشكل ليس بريئاً على الإطلاق، وعناصره متراكبة متداخلة. وهو ليس مشكلاً «محليّاً» فقط، لكنه مشكل يمدّ جذوره في تدخّلات سياسيّة خارجيّة، خفيّة حيناً، معلنةً حيناً آخر. وإذا كان للجماعات الدينية - السياسية دور في إثارته وتصعيده، فإنّ من المؤكّد أنّ لهذا الدور من يستغله لتشويه الصورة، ولإنفاذ عمليات إجرامية تصعيدية تفسد السلم الاجتماعي، وتفكّك المجتمع والوطن، وتعزّز في الوقت ذاته، في المجال الكوني، صورة إسلام «متعصّب» مثير للكراهية والعداء.

ويتعلّق بالمشكل الاجتماعي ـ السياسي، من وجه ثانٍ، القضية النسائيّة، وهي قضيّة مركزية تلقي ظلالاً قائمة على صورة الإسلام الكونيّة.

لست أعتقد أنّني أختزل المشكل اختزالاً مبتسراً مسرفاً إن أنا قلت: إننا لو سألنا اليوم «الإنسان العادي» في الغرب وفي مواطن عديدة أخرى، أن ينبِّئنا بالصورة التي شكّلها لديه المخيال الكوني عن الإسلام لأجاب: اضطهاد المرأة، والعنف أو الإرهاب.

وواقع الحال هو أنّه ليس بالأمر الجديد أنّ الأحكام الفقهية الخاصة بالمرأة في الإسلام قد أثارت منذ عصر النهضة الحديث، ولا تزال تثير في البيئات الإسلامية نفسها السؤال والسجال. كما أنّها موضوع مراجعة وتداول ونظر ونقد في البيئات غير الإسلامية. وليس يخفي أن المجموع الفقهي النسائي الإسلامي ـ وأعني به مجموع الأحكام الفقهية التي جرّدها الفقهاء من النصوص الدينية ومن المعطيات التاريخية المبكرة ـ يقدّم منظومة من التصوّرات والأوضاع والأحكام التي يشي ظاهرها بغياب ثلّة أساسية من القيم الإنسانية الحديثة: المساواة والعدالة والحرية والكرامة الإنسانيّة. بيد أنّه من المؤكد أنّ الثقافة «الأبوية» والتقاليد الذكورية، وانحصار فهم وتفسير النصوص الدينية النسائية بالرجل دون المرأة، وتوجيه قراءة هذه النصوص من منظور المفسّرين والمحدثين الرجال، وإهمال السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي للنصوص، واختلاط فهم «النصوص» بالثقافة الموروثة، كل ذلك أدّى دوراً حاسماً في تحديد وضبط وتوجيه الأحكام المتعلّقة بالمرأة. لم يحفظ لنا التراث إلا قدراً ضئيلاً من شهادات الاحتجاج النسائي في وجه عسف الرجال وظلمهم للنساء، لكن هذا العصر يشهد أيضاً بأنّ الرسول نفسه قد مارس حياة عادلة، وأظهر نزعة «نسوية» نبيلة، بحسب ما أبانت عنه فاطمة المرنيسي. بيد أن سلطة الموروث البطريقي، وقوة التيار الذكوري تعلّلت بظاهر بعض النصوص الدينية لتقصي الوضع المساواتي العادل، وتجذر مبدأ التمايز والتراتبية، ثم ما لبثت التطورات الحديثة أن أجرت، شيئاً فشيئاً، تدخلاً في المفاهيم والممارسات، حتى لقد لاحظ مفكر سلفي كمحمد رشيد رضا أنّ إحدى فضائل العصر الحديث الأوروبي تكمن في أنّه نبهنا على أن جملة قيم الحداثة والمثل العليا التي تنبثق عنها ماثلة في النصوص الدينية الإسلامية التي أغفلها المسلمون في الماضي. لكنّ

الحداثة وجّهت وعينا إليها فأصبحنا نُعلي من شأنها، وننسب إلى أنفسنا السبق في الأخذ بها، على الرغم من تهميش التجربة التاريخية المتطاولة لها. والحقيقة أنّ إحياء هذه القيم هو، على وجه التحديد، ما ذهبت إليه ثلّةٌ من المفكرات المسلمات النساء اللواتي هاجرن إلى الغرب، وتمثّلن علومه وثقافته وقيمه العليا، فقدّرن، من منظور قرآني ـ وخلافاً لعصبة «النسويات الرافضات» اللواتي تصدّرن في فضاءات العولمة لنقد دين الإسلام ونبيّه وقرآنه نقداً جائراً، وزعمن أنّه في ماهيته وجوهره يضطهد المرأة ـ قدّرن أنّ القرآن صريح في إقرار «المساواة الأنطولوجية» بين الجنسين، وأنّ من الضروري، وفقاً لذلك، «إعادة قراءة» النصوص الدينية «المربكة» وتأويلها لتعزيز صورة جديدة تليق بالمرأة المسلمة وبالإسلام في العصر الراهن وفي الزمن المنظور.

لقد عالجت هذا الموضوع في كتابي الأخير **خارج السرب**، ولا يسمح المقام هنا بأن أذهب إلى أبعد من القول إنّ القراءة التأويليّة للنصوص النسائية التي يفيد ظاهرها التراتبية وغياب المساواة والعدالة بين الرجل والمرأة جديرة بأن تبدّد الصورة المتداوَلة في المخيال الجمعي الكوني الصورة التي تزعم أن الإسلام دين يضطهد المرأة ويجرّدها من كرامتها الإنسانية.

وذلك هو عين ما ذهبت إليه «النسويات التأويليات» أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرنيسي وأخريات، أي الاشتقاق من المنظور القرآني في «المساواة الأنطولوجية» جملة القيم والأحكام التي تؤسّس المسألة النسوية الإسلامية على مبادئ المساواة والعدالة والحرية والكرامة الإنسانية.

المعطى الثالث البارز الذي يفصح عنه المشكل الاجتماعي ـ السياسي يتعلّق بواقع التواصل الكوني والعلاقات مع «الأغيار». فحقيقة الأمر هي أنّ «الأقليّة الناشطة» في المنظور السياسي للإسلام قد وسعت دائرة الاختلاف والصدام لتتجاوز حدود العلاقات التواصلية في المجتمعات الإسلامية وتطال الفضاءات الخارجية، وبوجه أخصّ المجال الغربي. وليس ثمّة من يجهل أن المشهد لم يقف عند إطلاق «البيانات» و«النوايا» الصادمة للمخيال

الجمعي الغربي وللحضارة الغربية، فضلاً عن الإسلامي، ولكنّه أفصح، منذ العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي على وجه الخصوص، وعلى نحو أحدّ منذ أحداث البرجين، عن إنفاذ جملة من «الوقائع العملياتية» التي سحبها على الإسلام نفسه ونعتها بـ «الإرهاب الإسلامي». وأياً ما كانت حقيقة هذه الوقائع فإنّ ما لا يتطرّق إليه الرَيْب هو أنّ الإسلام نفسه بات يحمل عبأها وجرائرها، وأنّ ذلك قد ألحق به صورة كونية مظلمة وطاردة. بيد أنّ ما لا يقلّ خطراً عن تداول هذه الصورة وانتشارها في المعمورة، هو المتعلّق العملي الذي ترتّب عليها؛ إذ بات الغرب مجالاً ضيّقاً للمسلمين، وأخضع هؤلاء فيه لشتّى أشكال التمييز، وتمّ التضييق على الجاليات الإسلامية المهاجرة فيه، وتراجع الفهم أو التعاطف الغربي بإزاء القضايا العربية والإسلامية القومية، واشتدّ ساعد اليمين الغربي ليطال من رموز المسلمين الدقيقة. وبكلمة جامعة، لحقت بالعلاقات التواصلية الإسلامية ـ الغربية إصابة بالغة شقيّة واكفهرت معالم الصورة.

ما من أحد إلا ويدرك اليوم دلالة هذا المصطلح، مصطلح (الإسلاموفوبيا)، فهو من أكثر المصطلحات الحالية تداولاً وانتشاراً؛ لذا لن أستقصي أمره وأسترسل فيه، وسأقف منه عند بعض الوجوه التي أراها مركزيّة في مشكل «حال الإسلام اليوم».

فأولاً: ليس يخفى أنّ واقعة «الحداثة» قد مثّلت تقدّماً كبيراً في حال الغرب الكونية، وأنّ تحوّل الحداثة في القرنين الأخيرين من قاعدتها العقلانية الموضوعية إلى قاعدة جديدة هي العقلانية الذرائعيّة أو الأداتيّة التقنيّة، قد هيّأ للغرب ظفراً حضارياً صارخاً.

وثانياً: أنّ الغرب يقدّر تقديراً مطلقاً أنّ مصيره مرهون باستمرار قوة حضارته، وتعاظم تأثيرها وفعلها وسلطانها الكوني.

وثالثاً: أن الغرب ذا الأساس الليبرالي العلماني قد نجح خلال القرن العشرين في القضاء على مصادر التهديد الداخلية: النازية والفاشية والشيوعية، وأنّه ردّ سلطة الكنائس وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية إلى أضيق الحدود، وأنه سيتصدّى على الدوام لأي تهديد جديد.

ورابعاً: تشير كل القرائن إلى أنّ الغرب، منذ عدّة عقود، ينظر إلى

الإسلام ـ الذي استبد به السياسي وأصبح يحمل اسم (الإسلام السياسي) ـ بما هو خطر عظيم كامن يتعيّن كبح جماحه وقهره، كي لا يتحوّل إلى قوة عظمى موحدة يمكن أن تهدّد وجوده ومستقبله. لذا يتعيّن ردّه إلى أدنى الحدود؛ ذلك أنّ الغرب يدرك أنّ «الإسلام السياسي» لا يمكن فصله بإطلاق عن «دين الإسلام»، وهو يقيم علاقة عضوية وثيقة بين الاثنين، لذا يذهب في هذا المجال إلى تبنّي سياسات عمليّة تهدف إلى ردّ الحضور الإسلامي في الغرب إلى ما يقدّر أنه يمثّل «حدوداً آمنة»، فيطال ذلك سياسات الانتقال والهجرة والاندماج والرموز الدينية، وديمومة عملية «الحرب على الإرهاب الإسلامي».

خامساً وأخيراً: يتيح فضاء الحرية الغربي ويشجّع دعم الجماعات والأحزاب والمؤسسات العملية والمنظمات الثقافية والمدنية، وممارسة «فاعليات حضارية مضادة»، تعزيزاً للهويات الوطنية والغربية على وجه العموم، ودفعاً للآثار الثقافية والحضارية الإسلامية ـ وبخاصة العربية ـ وتهميشاً لها. وفي هذا السياق، يوضع الترويج العظيم والتداول الواسع والدعم الرمزي الذي لقيه مؤخراً كتاب سيلفان غوغونيم **أرسطو في دير سان ميشيل** الذي ينكر كل دور للعرب في تشكيل الحضارة الغربية، ويدخل في باب «الإسلاموفوبيا العالمية».

الحال دقيقة، مشكلة، مربكة، محفوفة بمخاطر ورهانات عظيمة، في دار الإسلام **أولاً**، وفي «المدينة الكونية» **ثانياً**، ما العمل؟ وهل ثمّة طرق سالكة تأذن بتجاوز هذه الحال على نحو آمن وذي جدوى؟

أقدّر أنّ الإسلام ـ وأنا لا أعني بذلك إسلام «اللوح المحفوظ»، وإنّما أعني الإسلام الشاهد في شخوص المسلمين أنفسهم ـ محكوم، كي يحتل مكاناً آمناً في خارطة المصير والمستقبل، بأن يعزز الجهود من أجل حلّ المشكلات التي تحاصره وتقذف به في أتون الريح العاصفة. وفي تقديري واعتقادي أنّ «الطرق السالكة» في هذا القصد، وفي ضوء ما كشفت عنه تأمّلات هذا القول، توجه إلى اعتبار المطالب التالية والعمل على إنفاذها:

المطلب الأول ـ وسأسميه **الآمر الأول**: التحوّل عن منهج قياس الغائب على الشاهد، والذهاب إلى معطيات الواقع المباشرة واشتقاق

المبادئ والآليات المنهجيّة منها. فمعطيات الموضوع هي التي تفرض المنهج، وليس العكس.

الأمر الثاني: اجتماع أهل المذاهب الرئيسة في الإسلام المعاصر ـ وأنا أعني على وجه الخصوص من يسمّون في الاصطلاح «أهل السُنّة والجماعة» و«الشيعة» ـ على اعتماد المبدأ الأخلاقي المتداول في أيامنا، مبدأ «الاعتراف المتبادل»، وهو يعني الاحترام الكامل من جانب كل فريق لمسلّمات الفريق الآخر الخلافيّة، «ووضعها بين قوسين»؛ من حيث هي تتعلّق بكل واحد في خاصة نفسه، وأنّها حقّ له ومتعلّق من متعلّقات حريّته الاعتقادية التي لا يجوز الافتئات عليها أو جرحها عَقَدياً أو أخلاقياً أو وجدانياً أو دينياً. ثم قبول الفرقاء بمبدأ التوجّه إلى المسائل العملية العارضة لدين الإسلام العام من حيث هو دين واحد بإطلاق، والاجتماع التوافقي العملي على حلّ هذه المسائل وفقاً لخير الإسلام العام، ومقاصد الدين الإسلامي العليا.

الأمر الثالث: الإقرار بأنّ الأزمنة الحديثة ـ وزمن العولمة الراهنة أخطرها ـ قد أفرزت أوضاعاً ومسائل وشروطاً وجودية لا تستطيع التجربة التاريخية العربية والإسلامية أن تتصدّى لها بنجوع بآلياتها وأدواتها وبطرائقها التقليدية المنحصرة في مقاربة النصوص الدينية وفق القراءة المادية الظاهرية التي تولّد في بعض الحالات مواقف «رافضة» أو طاردة لجملة المعطى الديني الإسلامي؛ فيلزم أن تعتمد، لتجاوز هذه المخاطر، مناهج جديدة قد يكون منهج التأويل الذي اعتمده مفكرو الإسلام في عصر التدوين وما تلاه، أو المناهج الحديثة التي يمكن أن تعزز مبادئ المساواة والعدالة والحرية والخير العام والكرامة الإنسانية من منظور قرآني، على غرار ما أجرته «النسويات التأويليات» المعاصرات في المسألة النسوية مثلاً.

الأمر الرابع: الشروع الشامل في إنفاذ استراتيجية معرفية وثقافية ذات مسارين: المسار **الأول** يتمثّل في وضع حدّ لاستبداد «الأقلية التحريفية المتصلبة» بالمعطى الديني، وذلك بتعزيز القراءات التنويرية للمعطيات الدينية الإسلامية وتعضيدها. ويدخل في هذا الباب ضرورة التمييز بين التنوير الذي يذهب مضاداً للمعطى الديني، وبين التنوير ذي المنظور القرآني.

المسار **الثاني** يتمثّل في التوجه إلى العالم الخارجي، وبخاصة الغربي، بفعاليات علمية وثقافية وإعلامية وحضارية مكثفة، لإعادة تشكيل الصورة، وتبديد مشروعية «الأقلية التحريفية المتصلبة»، والكشف من جديد عن الوجه الحضاري، والأخلاقي، والإنساني، والتواصلي للمعطى الإسلامي.

يدخل في هذا الباب أن على مسلمي المهاجر أن يدركوا أن التعددية الثقافية ومجتمعات «الحرية» التي يتقلبون فيها لا تعني مناهضة «الاندماج» في هذه الثقافات والمجتمعات التي اختاروا الهجرة إليها، والانعزال في «جماعات مغلقة» رافضة وكارهة بإطلاق، لكل معطيات الثقافة الجديدة، ومثيرة لإغراءات التعصب المضاد والتمييز والتضييق والدعوة إلى «الترحيل». فثمة بكل تأكيد صيغ معقولة للجمع بين فلسفة الاندماج، وبين فلسفة الخصوصيات الثقافية.

تلك معطيات جوهرية تتلبّس حال الإسلام اليوم، وهي في جملتها دقيقة عسيرة، وتتطلب المواجهة المبدعة، والتضافر الشامل. وفي غياب المواجهة الحقيقية والاكتراث الأقصى في هذه المرحلة الفارقة من تاريخ العالم، سيبدو حال الإسلام وأهله كمن أبرم تسوية مع العجز والأفول، أو مع العبودية والاستبداد.

العـــــدل
في حدود دِيونْطُولوجيا عربية(*)

في غياب العدل، «الحياة قضية لا تغطي تكاليفها»؛
في حضوره، تستوفي خير ما يجب لها.

(١)

قد لا يكون من فضل القول أن أنبّه، في مبدأ هذا المبحث، على أنّ هذا المصطلح، مصطلح «العدل»، يختلط في الاستخدام العربي المعاصر بمصطلح آخر أكثر تداولاً هو مصطلح، أو لفظ: «العدالة». لكنّ الحقيقة أنّ هذين المصطلحين، أو اللفظين، لا يدلّان على المعنى نفسه.

يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد: «اعلم أنّ العدل مصدر عَدَل يَعْدِل عدلاً؛ ثم قد يُذكر ويُراد به الفعل، وقد يُذكر ويُراد به الفاعل. فإذا وُصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره؛ إلا أنّ هذا يقتضي أن يكون خلْق العالم من الله تعالى عدلاً؛ لأن هذا المعنى فيه، وليس كذلك. فالأَوْلى أن نقول: هو توفير حقّ الغير، واستيفاء الحق منه»(١).

(*) أستخدم، في هذا القول، المصطلح المعرّب: دِيونْطُولوجيا (Deontology) ـ وهو لفظ اشتقه جيرمي بنتام من الجذر اليوناني (Deon) الذي يعني: واجب ـ ليدلّ على حقل «الأخلاق» التي «ينبغي» أو «يجب» اختيارها من حيث إنها تمثل «ما يناسب» أو «ما يلائم» حياة مجتمعية طيبة أو هانئة أو سعيدة. يقابل هذا المعنى لهذه «الأخلاق» وجه آخر هو الأخلاق بمنظور أكسيولوجي، وهي تبحث في طبيعة القيم وماهيتها من دون أن تحدّد للفرد، أو المجتمع ما ينبغي أن يأخذ به منها عملياً. كما إنّ المصطلح يستخدم للدلالة على حقل «الأخلاق المُطبَّقة» التي ينبغي التقيد بها واحترامها وتطبيقها في حقول مهنية خاصة، كالطب والبيئة والإعلام والسياسة والتكنولوجيا. . . إلخ.

(١) أبو الحسن بن أحمد عبد الجبار (قاضي القضاة)، **شرح الأصول الخمسة**، حققه وقدّم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٣٠١.

وهذا المعنى الذي يجعل من العدل وضعاً حقوقياً هو، على وجه التحقيق، أبرز المعاني التي يوجّه إليها لفظ «العدالة» حين يراد له أن يكون معبّراً عن معنى المصطلح غير العربي (Justice). أما العدالة في الاستخدام العربي الموروث فإمّا أن تعني الاستقامة والاستواء والنزاهة والميل إلى الحق وتَمثّل جملة الفضائل الشرعية واجتناب الأفعال الخسيسة[٢]، وإما أن تعني ما أثبته ابن خلدون في باب «الخطط الدينية الخِلافية» من **المقدمة**، حيث جعل هذه «الخطط» في خمس هي: إمامة الصلاة، والفتيا، والقضاء، والعدالة، والحسبة والسكة؛ وفي العدالة يقول: هي «وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن موارد تصريفه، وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد وأداءً عند التنازع، وكتاباً في السجلات يُحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم (. . .). وشرط هذه الوظيفة الاتصافُ بالعدالة الشرعية والبراءةُ من الجَرْح، ثم القيامُ بكتاب السجلات والعقود من جهة عبارتها وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها، فيُحتاج حينئذ إلى ما يَتَعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يُحتاج من المران على ذلك والممارسة له، اختُصّ ذلك ببعض العُدول، وصار الصنف القائمون به كأنّهم مختصون بالعدالة؛ وليس كذلك؛ وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة»[٣].

مع ذلك فإنّني، دفعاً لأي لبس، سأتوجّه في هذا القول إلى استخدام لفظَي «العدل» و«العدالة» بالمعنى نفسه لسببين: **الأول** أن «العدالة»، بمعنى

(٢) ورد في **كتاب التعريفات** للشريف الجرجاني: «العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه (؟)»، و«العدل عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. وفي اصطلاح النحويين خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى. وفي اصطلاح الفقهاء من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه واجتنب الأفعال الخسيسة (. . .) وقيل العدل مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق». انظر: علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق غوستاف فلوغل (ليبزغ: فوغل؛ بيروت: مكتبة لبنان، ١٨٤٥)، ص ١٥٢.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الكتاب الأول: المقدمة**، قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شبوح وإحسان عباس (تونس: دار القيروان، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٣٨٣.

العدالة الشرعية أو الوظيفة الدينية التابعة للقضاء، باتت مصطلحاً ينتمي إلى الدولة الخلافية أو الدينية التاريخيّة التي هي ليست مناط البحث والنظر هنا؛ **الثاني** أنّ مصطلح العدالة، بمعنى العدل، قد استقرّ في مخيالنا الثقافي والفكري والاجتماعي والسياسي والقانوني، وحَلّ في المكان نفسه الذي يحتلّه العدل، وأصبح ذا قوة وجذب وسلطة في الاستخدام المعاصر. وأنا، في كلا اللفظين، سأصدر عن المعنى الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار في أمر «العدل»، من حيث هو «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»، أي تأدية الحقوق ورد الحقوق إلى أصحابها، وما يلحق بهذا المعنى من متعلّقات ومن وجوه تنتظم بها أحوال الدنيا، وسياسة الدولة، وحياة المجتمع ومعاشه[٤]. كما إنني سأربط كلا اللفظين بالمعنى أو بالمعاني التي ينطوي عليها المصطلح المتداوَل في الفلسفة السياسية المعيارية وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، والمنحدر من أرسطو، أعني المصطلح: (Justice)، أو (Dikaiosunè) اليوناني.

وليس القصد أن أستقصيَ هذا المفهوم في المعطيات التاريخية العربية الإسلامية[٥]، لكنّ استحضاراً وجيزاً للأوجه الرئيسة منه، يظلّ ضرورياً،

(٤) في تحليله مفهوم العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية يذهب ناصيف نصار إلى أن العدل «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة». انظر: ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر** (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٢٣٧، لكنه أيضاً، في كلامه على العدل الاجتماعي، يستخدم المصطلح المتداول «العدالة الاجتماعية»، ويوجه معناها إلى «محبة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه»، وأن مفهومها «يوجه الإدراك نحو الذاتية ونحو التمييز بين العدل الاجتماعي وبين العدالة الاجتماعية، تمشياً مع قاعدة التمييز بين الموضوعي والذاتي (ص ٢٤٠ ـ ٢٤١). وهذا المعنى من تقديره، وبه يتميز ويتفرد.

(٥) عالج مجيد خدوري هذا الموضوع في كتابه. انظر: Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1984).

انظر أيضاً الترجمة العربية: مجيد خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام** (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨).

كما أنني عرضت لبعض وجوهه في البحث الذي قدمته إلى المؤتمر الذي عقد في هونولولو بجزيرة هاواي بالولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٨٨ بعنوان: «Justice and Democracy- Islamic Perspectives: The Seventh East-West Philosophers Conference».

انظر ترجمته إلى العربية: فهمي جدعان، **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٨٧ ـ ٢١٧.

طالما أنّ بعضها ممتدّ في الحاضر ويطلب أن يؤخذ في الحسبان في أي نظر حاليّ.

يعلم الواقفون على جملة التراث العربي الإسلامي ـ الفقهي والكلامي والفلسفي ـ المكانة العظمى التي يحتلّها مفهوم العدل في هذا التراث، وذلك على الرغم من تفاوت المعنى والمضمون الذي ينطوي عليه هنا وهناك. ولا أحد يجهل أنّ القرآن نفسه قد خصّ هذا المفهوم بمكانة مركزية وجعله موضوع أمر إلهي وصفة ثبوتية من صفات الله نفسه. ففيه، وفي الأحاديث النبوية، يتكرّر الأمر بالعدل، والحكم بالعدل، وبالحق، وبالقسط، وبالميزان، مثلما يتكرّر النهي عن الظلم والجور، وتنزيه الله عن أن يتصف بهما[٦].

أما فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة العقليّة فقد استغرقوا في مديحه ووصفه والتنويه بنتائجه وآثاره من دون أن يقفوا على تعريفه وبيان ماهيته. ثم إنّهم ربطوا بينه وبين صلاح العمران والدولة والمُلك، وجعلوا صلاح الدنيا وانتظامها ودوام العمران ونموّه وفوزه مرهونةً به. فهو «قوام المُلك ودوام الدول وأُسّ كل مملكة سواء كانت نبوية أو صلاحية». وضده، الظلم، «مؤذن بخراب العمران»؛ وهو «ميزان الله في أرضه، وضعه للخلق ونصبه للحق، فمن خالفه في ميزانه وعارضه في سلطانه فقد عرّض دينه للخبال ودولته للزوال وعزه للذلَ وكثرته للقِل»؛ و «كل دولة بُنِي أساسها على العدل أمنت الانعدام وسلمت الانهدام»؛ وقيل إن النبي (ﷺ) قال: «عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة»؛ وقال بعض الحكماء: «عدل السلطان خير من خِصب الزمان»؛ وقال أردشير: «المملكة لا تصلح إلا في عِداد الأجناد، ولا تعد الأجناد إلا بإدرار الأرزاق، ولا تدرّ الأرزاق إلا بكثرة الأموال، ولا تثمر الأموال إلا بعمارة البلاد، ولا تَعْمُر البلاد إلا بالأمن والعدل في العباد»[٧]. وإلى ذلك ذهب الماوردي؛ إذ أكّد أن صلاح

---

(٦) **القرآن الكريم**: «سورة الحجر،» الآية ٩٢؛ «سورة النساء،» الآية ٦١؛ «سورة الأنفال،» الآية ١٨٠؛ «سورة آل عمران،» الآيات ١٠٠، ١٠٦ و١١٠؛ «سورة التوبة،» الآية ١١٣؛ «سورة يوسف،» الآية ٤٢، و«سورة لقمان،» الآية ١٦.. وغيرها كثير.

(٧) أبو عبد الله محمد بن علي القلعي، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** (عمّان: مكتبة المنار، ١٩٨٥)، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

الدنيا وقواعد المُلك تستقيم بالدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والخِصب الدارّ في المكاسب والمواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران[٨]، أي بأسس: دينية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، ونفسية، احتفت بها كتب «مرايا الملوك والأمراء» أيما احتفاء.

وأبرز فقهاء «المقاصد» على نحو فذ القيمة الرفيعة لمبدأ «المصلحة» المنوطة بالعدل؛ حيث عرّفوا السياسة بأنّها «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، وأنّ المقصود الشرعي هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة»، أو «تحصيل مصلحة ودرء مفسدة». وقد يكفي هنا، لتعزيز الجوهري في هذا النظر، استحضارُ قول ابن قيم الجوزية: «فإنّ الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل[٩] وأسفر صبحه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلّته وأَماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر، بل بيّن، بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأيّ طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنّما المراد غاياتها التي هي المقاصد»[١٠].

واتّسع النظر في العدل ليطال علم الكلام التقليدي والفلسفة المنحدرة

---

(٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ص ٧٨.

(٩) هكذا في الطبعات المتداولة من كتاب ابن قيم الجوزية، وهكذا أثبتها المحدثون. انظر: جمال الدين محمد عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨). لكن الأصح، وفقاً للسياق: العدل. ويَبْعد أن يكون ابن القيم ومن أخذ عنه قد جعل لـ «عقل» هذه المكانة.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، دراسة وتحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ج ٤، ص٣٧٣. انظر أيضاً: فهمي جدعان: «في العدالة والشورى والديمقراطية،» في: جدعان، **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة**، ص ١٨٧ ـ ٢١٧، **وفي الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٤٥ ـ ١٥٠.

عن الإغريق، حتى بات من الممكن تجريد جملة من الأصناف التي يتّخذ فيها العدل هذا الشكل أو ذاك. وقد نستطيع حصر هذه الأصناف في الوجوه الآتية:

الوجه الأول: العدل الكلامي، أي العدل المتعلّق بأفعال الله وأنّها عادلة لا ظلم فيها ولا شر، والعدل المتعلّق بأفعال الإنسان وأنّها حرّة ـ على مذهب المعتزلة والقدرية ـ مكتسبة على مذهب الأشاعرة، مقيّدة أو قسرية على مذهب الجبريّة. وفي نظرية المعتزلة في العدل يُصار إلى إقامة علاقة ضرورية بين العدل وبين الخير، فالعادل خيّر.

الوجه الثاني: العدل الفلسفي الأخلاقي الذي ينحدر من أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص ويتعلّق به جميع فلاسفة الإسلام؛ إذ يجعلون العدل جماع فضائل النفس الإنسانية وكمالها وتوازنها واعتدالها: الحكمة، والشجاعة أو النجدة، والعفة، والعدل. وفي هذا الصنف من العدل أيضاً لا ينفصل العدل عن الخير[١١].

---

(١١) في التمييز الذي يقيمه الفارابي بين المدينة الفاضلة وبين مضاداتها من المدن الجاهلة، يجعل التعاون والاجتماع لنيل الخير الأفضل والكمال الأقصى مبدأ لبلوغ السعادة في الحقيقة، بينما يجعل «التغالب والتهارج» اللذين يطلبان السلامة واليسار والكرامة واللذات، بقهر كل طائفة أو قبيلة أو مدينة لغيرها، مبدأ لنيل السعادة. ويضيف أن «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل، فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يُقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به، فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل، فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة، وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يعطي من هو أعظم غَناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخير أكثر، والأقل غَناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطى الأعظم غَناء فيه كرامة أكبر، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر، وكذلك في سائرها، فهذا هو أيضاً عدل طبيعي عندهم. قالوا: وأما سائر ما يسمى عدلاً، مثل البيع والشراء، ومثل ردّ الودائع، ومثل أن لا يغصب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإنّ مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج». انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ترجمه إلى الفرنسية وقدّم له وعلّق عليه يوسف كرم، ج. شلالا وأ. جوسن (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع؛ القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٨٠)، ص ١٠١ ـ ١٠٢ و١٣٥ ـ ١٣٦. وليس يخفى أن مدينة الفارابي هي مدينة التعاون والاجتماع. أما مدينة التغالب والتهارج التي يدور عليها هذا النص وتقوم على أن «ما في الطبع هو العدل» فهي مدينة السوفسطائيين: بولوس وكاليكليس، وبخاصة ترازيماخس.

الوجه الثالث: العدل الشرعي الذي يتقوّم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة من حيث هي تعبّر عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخّى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وسعادة الدارين، والمصلحة، وردّ الأمانات والحقوق إلى أصحابها. وبهذا العدل، في دين الإسلام، توزن جميع أنواع ومظاهر العدل الأخرى. ويلحق به ما يسمى «العدل الإجرائي»، أي العدل المتعلّق بضبط وإحكام وسلامة ونزاهة الإجراءات القضائية(١٢).

الوجه الرابع: العدل السياسي والاجتماعي، وقد اتخذ في التجربة التاريخية ما سمّي بالسياسة الشرعية، وهي تُعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وبتحقيق المصلحة العامة في مختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية وبتطبيق مقاصد الشريعة، درءاً لفساد العمران وأفول الدول(١٣).

---

(١٢) يطلق مجيد خدوري على هذا العدل مصطلح «العدل الإلهي» ويرى أن العلماء كانوا متفقين على «أن العدل الإسلامي في صورته المثالية تعبير عن العدل الإلهي» وهو يوجز مصادره وافتراضاته على النحو الآتي: «**أولاً**: لما كان منشأ العدل من مصدر إلهي بالغ السمو، فإنّ الإنسان لا يستطيع أن يحدده إلا بالدليل المتوافر له. ومثل هذا الدليل لا يمكن بالنسبة للبعض أن يوجد إلا في الوحي. وأصر آخرون على أن العقل ضروري لفهمه. واعتُرِف بالمنهجين في نهاية المطاف. لكن الوحي كان ولا يزال يُعَد هو الذي يوفر الدليل الأهم؛ **ثانياً**: يتطابق العدل مع الصفات الإلهية، لهذا لم يكن العدل مفهوماً بسيطاً يسهل على العلماء تحديده أو تعريفه بمصطلحات بشرية. فعدّه بعض المفكرين تجسيداً لأسمى الفضائل الإنسانية، ورأى آخرون أنه فيض مباشر من الله، وعدّوه معادلاً للكمال الإلهي. واتفقوا جميعاً على أن العدل، سواء بمعيار إلهي أم بمعيار إنساني، فكرة مثالية يسعى الإنسان إلى تحقيقها في فضائل إنسانية مهمة؛ **ثالثاً**: إن موضوع العدل الإلهي (Subject) هو أولئك الذين آمنوا بالله الواحد العادل. وأما الآخرون ـ أي بقية بني البشر ـ فهم هدف ذلك العدل (Object). والعدل الإلهي، مثل شريعة الله، ليس كاملاً فحسب، بل هو أبدي، بصرف النظر عن الزمان والمكان. وهو مُعَدّ من أجل تطبيقه على كل البشر، وباستطاعة حتى الذين لا يؤمنون بالله الواحد أن يلوذوا به إن أرادوا؛ **رابعاً**: إن معيار العدل، سواءٌ قرره العقل أم قرره الوحي، يبيّن للناس سبيلي الصواب والخطأ، فيتبع الجميع، كلٌّ بحسب الضوء الذي يهتدي به، الصوابَ، ويتجنبون الخطأ من أجل تحقيق الخير في الدنيا والخلاص في الآخرة؛ وبعبارة أخرى من أجل تحقيق السعادة في كليهما». انظر: خدوري، **مفهوم العدل في الإسلام**، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(١٣) في فصلين بارزين من فصول **المقدمة**، يقف ابن خلدون على دور القهر والجور والظلم في حياة المُلك والدولة من وجه، والعمران من وجه آخر. فـ«إرهاف الحد مضر بالمُلك ومفسد له في الأكثر». انظر: ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الكتاب الأول: المقدمة**، ج ١، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢؛ والظلم ـ وبخاصة ما تعلق منه بما هو اجتماعي ـ اقتصادي من أبواب المعاش والتحصيل والكسب وما يطال =

وفي العصر الحديث، وبتأثير من الفكر الليبرالي الغربي الحديث، وبخاصة من فلاسفة الأنوار الفرنسيين، استمرّ مفهوم العدل ـ وقد قرن بمفهوم الحرية ـ في احتلال مكانة مركزية لدى مفكّري النهضة العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين. واستوى في ذلك المفكرون العرب، المسلمون والمسيحيّون: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وفرح أنطون، وشبلي الشميل، وأديب إسحاق، وسلامة موسى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين... وسواهم؛ إذ أشادوا جميعاً بالحكم المؤسس على الحكمة والعدل والحرية[١٤]. غير أنّ مفهومَي العدل والحرية، في أعمال هؤلاء جميعاً، ظلا من بعض لواحق وفواعل وظلال «الأنوار»، مثلما أنهما كانا استجابة «وقتية» مباشرة لمطالب العصر.

(٢)

يفصلنا اليوم عن التجربة التاريخية قرون متطاولة، وعن عصر النهضة قرن وبعض القرن. وجميع المعطيات والظروف التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية قد طالها التغيّر والتبدّل والتطوّر، على نحو بطيء في بعض المواطن، متسارع متعاظم في بعضها الآخر. وما عدنا اليوم ما كنّا عليه بالأمس، على الرغم ممّا يفرزه قرننا الجديد من تطوّرات يجنح بعضها لإعادة إنتاج الماضي البعيد، الماضي «السلفي». ولقد ظلّ القرن العشرون متعطشاً لجملة القيم والمبادئ التي حقّقت للغرب الحديث التقدّم والظفر والرفاهية. ذلك أنّ الحقبة الاستعمارية والحقبة «الوطنية» كلتيهما،

= الاعتداء على الناس في أموالهم ومكاسبهم ـ يولّد كساد أسواق العمران وانتقاص الأحوال واختلال حال الدولة، وهو «مؤذن بخراب العمران» وعائد على الدولة بالفساد والوبال والانتقاض (ج ١، ص ٤٩١ ـ ٤٩٣). وخالص الأمر أنّ العدل هو الضامن للمُلك والعمران، وأن النظر السياسي العقلي والنظر الشرعي كليهما يتقومان به.

(١٤) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)؛ فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٤ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، وعزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، عالم المعرفة؛ ٣٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠).

لم تُمَتِّعا هذا العالم إلا بأطياف الحداثة وأوهامها. فقد ظلّت جميع القيم والغايات التي سعى لتحقيقها مفكرو النهضة وقوى الحرية والتحرر العربية مصابة في الصميم. وإذا كانت مطالع القرن الجديد تعلن عن تطورات متفاوتة العمق في أحوال عدد من الأقطار العربية، فإنّ هذه التطوّرات، وبخاصة منها ما يتعلّق بالعدل والحرية، تجتاز أوضاعاً عصيبة ومخاطر حقيقية، وذلك بسبب اختلاط وقائعها واضطراب أهدافها ونجاح بعض القوى المضادة للتقدّم في الاحتياز عليها، فضلاً عن التدخّل الكبير لقوى الهيمنة الخارجية الساعية لتجريد الوقائع الجديدة من غائياتها الأصلية الحقيقيّة وتزييفها. في أتون هذا الحراك يراد للحرية «المبرمجة»، تارة حقيقية وتارة زائفة، أن يكون لها السبق والأولوية والقطع، ويُقصى العدل إقصاء تامّاً، على الرغم من أنّ جميع القرائن تشير إلى أنّ «الشر الاجتماعي» الشاخص في غياب العدل في جملة القطاعات الإنسانية العربيّة، يتطلّب علاجاً مباشراً ومقاربة جذرية وأسبقيّة في التدخل.

والسؤال الذي يحكم القول هنا هو الآتي: إذا كان العدل هو المبدأ الأسمى الذي تطلبه مجتمعاتنا ومؤسساتنا ودولنا اليوم، وأنه، مثلما يقول جون رولز في **نظرية العدالة**، «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية»، فما هي طبيعة هذا المبدأ؟ وما هي النظرية التي تلائم أوضاع مجتمعاتنا وتأذن بتحقيق أكبر قدر من «طيب العيش»، حيث إن العدل، مثلما يقول بول ريكور، جزء متمم لأمنية العيش الطيب أو هناءة العيش. والمسألة في نهاية التحليل مسألة أخلاقية، والسؤال الذي يطرح هنا وينتمي إلى حقل الأخلاق، مثلما يقول ريكور مرة أخرى، ليس: ما الذي ينبغي لنا أن نفعله؟ وإنما: كيف نريد أن نقود حياتنا؟ وهذا الوضع للسؤال يمثل في حقيقة الأمر انتقالاً من المنظور الأخلاقي الغائي إلى المنظور الأخلاقي الديونطولوجي[١٥].

في المعطيات الثقافية العربية الإسلامية، وفي المجال السياسي والاجتماعي والفقهي، أو القانوني، لا نجد «نظرية» في العدل، وإنما نجد

---

(١٥) أفاض بول ريكور القول في هذه المسائل في مباحثه القيمة في كتابه **العادل**. انظر: Paul Ricoeur, *Le Juste* (Paris: Ed. Esprit, 1995).

وقائع أو إجراءات أو حالات توصف بأنها عادلة أو ظالمة أو جائرة، ويتعذّر تجريد نظرية منها. ونحن لا نجد هذه النظرية إلا في النظم الفلسفية المستقاة من الإغريق، وهي نظم تتردد ما بين فلسفة أكسيولوجية في الأخلاق عند أفلاطون قوامها فضائل النفس العاقلة والغضبية والشهوية (الحكمة والشجاعة والعفة، وجِماعها العدل)، وبين فلسفة عملية في السياسة المعيارية، عند أرسطو، قوامها «العدل التوزيعي» الذي، بإخراجه المرأة والعبيد والأجانب من «جنة الحرية والمساواة»، يخرج على العدل.

أما نظرية العدل الكلامي فإنها تنطوي على مبدأين إيجابيين: **الأول** أن الله خير مطلق؛ **الثاني** أنّ الإنسان حرّ مسؤول عن أفعاله. وكلاهما ذو جدوى في عملية التقدّم الإنساني والاجتماعي.

وأما العدل الشرعي (أو القانوني) فإنه، بكل تأكيد، ينطوي على قدر عظيم من الأحكام القمينة بالاعتبار والمراجعة في أي نظر ديونطولوجي عربي معاصر، لسبب بيّن هو أن الفاعل الديني يظلّ أحد الفواعل الأساسية في المعطى العربي الراهن.

لا شك ـ وقد ألمعت إلى ذلك ـ في أنّ عصر النهضة العربي قد خَصّ مفهوم العدل بمكانة رفيعة، وأنّ هذا العدل قد ظلّ حلماً يداعب جميع حركات النهضة والتحرر إلى أيامنا هذه. بيد أنّ الوسع لم يبذل على نحو كافٍ من أجل الإبانة عن طبيعته الذاتية وعناصره المكونة. وربما يكون الاهتمام الأبرز الذي توجّه إلى هذا المفهوم في القرن الماضي ـ إذا ما استثنيا بطبيعة الحال النظريّة المساواتية التي استقتها الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربية من مثيلاتها في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الغربية ـ هو ذاك الذي مثّله عمل الإسلامي سيد قطب في منتصف القرن الماضي، أعني ما ساقه في كتاب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٥١) الذي، على الرغم من طابعه الأيديولوجي المقترن بفكر وعمل «جماعة الإخوان المسلمين»، يظلّ ينتمي إلى التيار «التكافلي» في فكر النهضة العربي، وهو التيار الذي روّج لمفاهيم «التكافل العام» أو «عدل القوام»، عند رفيق العظم على وجه الخصوص، وجنح من بعد ذلك إلى مفاهيم «الجماعية الإسلامية» عند عبد الرحمن البزاز، و«اشتراكية الإسلام» عند مصطفى

السباعي الذي ينتمي هو أيضاً إلى «جماعة الإخوان المسلمين». والخصيصة التي تسم عمل قطب هي محاولته تقديم نظرية في «العدالة الاجتماعية» تستند إلى «رؤية لاهوتية» منطلقها ما يسمّيه «الوحدة الكونية المتكاملة» الصادرة عن الإرادة المطلقة المباشرة لله، وهي وحدة يشتق منها مبدأ التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع، وأن الإسلام الذي هو دين التوحيد يعني وحدة جميع القوى الكونية، وفي الوقت نفسه هو يعني وحدة ـ والحقيقة ثنائية! ـ العبادة والمعاملة، والعقيدة والسلوك، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والقيم المعنوية[١٦].

ويُرَتّب على ذلك أيضاً أن العدالة الاجتماعية عنده، أي العدالة في الإسلام وفق تصوّره، هي عدالة إنسانيّة شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة، أي إنها عدالة تمتزج فيها القيم المادية بالقيم المعنوية والروحية امتزاجاً لا انفصام معه، ثم إنّها عدالة تراحم وتوادّ وتكافل لا عدالة تنازع وصراع بين الطبقات. وذلك لا يلغي القول إنها «إطلاق للطاقات الفردية والعامة»، كما أنها لا تعني عدالة المساواة في الأجور، وإلغاء التفاوت الاقتصادي، وإنما هي «عدالة مساواة إنسانية»، لأنّ الإسلام قرر مبدأ المساواة الإنسانية ومبدأ العدل بين الجميع لكنّه «ترك الباب مفتوحاً للتفاضل بالجهد والعمل»، وقرر إباحة الفرص المتساوية للجميع، مقيماً «العدالة» على ثلاثة أسس: التحرّر الوجداني المطلق والعبودية لله وحده، والمساواة الإنسانية في الحقوق والواجبات والتفاضل بالتقوى، والتكافل الاجتماعي باعتبار المصلحة العليا للمجتمع وربط الحرية الفردية والمساواة الإنسانية بهذه المصلحة وبسياسة خاصة للمال تقوم على حق الملكية الفردية وفق شروط وقيود محدّدة، وأخذاً بمبادئ «المصالح المرسلة» و«سدّ الذرائع» التي تمنح الحاكم «سلطة مطلقة لتدارك كل المضار الاجتماعية»[١٧].

والحقيقة أنّ عملية التنظير التي أقدم عليها سيد قطب تفتقر إلى

---

(١٦) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصر، [د. ت.])، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩، ٣٥ ـ ٥٩، ٥٩ ـ ٧١ و١٠٥ ـ ١١٠. انظر أيضاً: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٥٠٧ ـ ٥١٨.

الأساس الفلسفي والعلمي الذي تقوم عليه؛ إذ إنّ فكرة «الوحدة المتكاملة» في مطلق الوجود فكرة غامضة يختلط فيها النظر الفلسفي والعلم والحدس من وجه، ويتعذّر إقامة علاقة منطقية وواقعية بينها وبين الترابط بين المادي والروحي، وبين العقيدة والسلوك وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية. وواضح أن سيّد قطب قد اصطنع هذا التقابل اصطناعاً، ترتيباً على مبدأ «الوحدانية» الذي هو شيء آخر. ومن وجه آخر ظلّ العمل الذي أقدم عليه سيد قطب، كالعمل الذي قام به قرينه عبد القادر عودة، رهين الهاجس الصراعي الذي حكم الخمسينيات من القرن الماضي، أعني الاستغراق في جدليات «الملكية الخاصة» التي جنح فيها الإسلاميون إلى المذهب الرأسمالي الليبرالي قبالة المذهب الماركسي الشيوعي. ومع ذلك فإن العناصر والغائيات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تنطوي عليها نظرية قطب في العدالة تظل جديرة بالاعتبار.

أما اليوم فلم يقفني النظر، ممّا يتعلق بمبدأ العدل ويقاربه مقاربة نظرية جدّية معمّقة، في الفكر العربي المعاصر، إلا على ما خصه ناصيف نصار من معالجة في بعض فصول كتابيه: **منطق السلطة** (١٩٩٥) و**الذات والحضور** (٢٠٠٨). في الأول يعرض لعلاقة العدل بالسلطة السياسية، وفي الثاني يقول قولاً أكسيولوجياً وجيزاً «في العدل بوصفه قيمة»، ومن حيث هو، جوهرياً، «وضع حقوقي» نابع من حقوق الكائن الذاتي «النابعة من الحرمة الطبيعية التي يتمتع بها كل إنسان»، و«مركوز» «متأصل في حقيقة الكائن الذاتي» ولا ينبغي تجريده من أساسه في الطبيعة، والزعم بأنّه «إذا كان له مكان بين الناس، فإنه يحتلّه بالاتفاق في ما بينهم»[١٨]. ومع ذلك فإن «قيمة العدل، مع تجذرها في حقيقة الكائن الذاتي، لا تتحقّق في الواقع الاجتماعي المحسوس إلا بالكفاح العنيد لبناء مفهومها بناءً عقلياً يتناولها كمنظومة حقوق، وبالضرورة كمنظومة واجبات وممنوعات يتأسس عليها التعاون العفوي والمؤسساتي بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية مسؤولة في ماهيتها عن هويتها، ولكل منها استحقاقه»[١٩]. لأن القصد

---

(١٨) ناصيف نصار، **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

التعاون الاجتماعي القائم على «العدل الأساسي» المتضمن في الحقوق الطبيعية، وهو تعاون بين كائنات تتمتع بصفات أساسية هي الرغبة والعقل والحرية والمساواة في الكرامة. ويحتفظ نصار بمكانة الخير في حياة الناس وفي هذه الدنيا؛ إذ يرجع العدل إلى هذه القيمة التي هي محور للحياة الأخلاقية التي ينبغي أن يتمّ التوفيق فيها بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل، وذلك منعاً لانحراف الأخلاق عن مبدأ المساواة في الكرامة ومستلزماته بين الكائنات الذاتية. فعنده أن «الارتقاء الأخلاقي يتجسّد في الارتفاع إلى أخلاق العدل، ومن ثَمّ التوفيق بين أخلاق المنفعة وأخلاق العدل»، وكذلك التوفيق بين العدل وبين الحرية ورفع التناقض المطلق بينهما[٢٠]. أما في **منطق السلطة**، فينظر في الارتباط الجوهري بين السلطة وبين العدل، بعيداً عن «السيطرة» التي لا تعمل بمقتضى العدل، وتعزيزاً للغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان في حدود الجانب الدنيوي والاجتماعي، وهي السعادة. وفيه يعرف العدل بأنه «ترتيب اجتماعي يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتّع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له تحت شروط معينة»[٢١]. والقول في الرابطة بين السلطة وبين العدل يقود إلى مجال العدل السياسي والعلاقة بين الدولة وبين العدل. فللدولة الحق في الوجود والاعتراف به، داخلياً وخارجياً، ولها أيضاً بوجه خاص حقّ الملكية، بحدود، حفاظاً على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة وازدهار المجتمع بوجه شامل[٢٢]، لأنّ «الدولة العادلة لا تستخدم حقّها في الملكية من أجل التجبّر على أعضائها، بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروري لبقائها ونموها»[٢٣]. وللدولة أيضاً حقّ التشريع، لنفسها ولأعضائها، والعدل التشريعي، أو القضائي هو الشرط العام للعدل في المجتمع السياسي. ويرتبط أيضاً بالسلطة السياسية العدل الاقتصادي وأنواع أخرى فرعية من العدل يمكن ردّها إلى عدل واحد شامل لكل ما

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٦.

(٢١) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٢٣٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

يجري في المجتمع هو العدل الاجتماعي الذي يخصّه نصار باهتمام بالغ يستحضر فيه عمل أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن مبدأ «العدالة الاجتماعية»: جون رولز وكتابه **نظرية في العدالة**، الذي أسس تصوّره على نظرية العقد الاجتماعي المنحدرة عن لوك وروسو وكانط، ذاهباً بها إلى التآلف بين الحرية والمساواة. لكن نصار لا يأخذ بالنظرية التعاقدية، وإنّما يختار القول بالنظرية الطبيعية، مثلما مرّ. ثم إنّه، خلافاً لمن يذهب إلى ربط العدل الاجتماعي بالمساواة أو يوحد بينهما، لا يسلّم بالتفسير المساواتي للعدل ويرى أنّ المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هو المساواة في الكرامة الإنسانية، أما دفع المساواة إلى ما هو أبعد من ذلك ـ على طريقة المذهب المساواتي ـ فتجاوزٌ لطبيعة الأشياء وتشويه لخصائصها التي تؤكّد حقيقة الفوارق بين الأفراد الاجتماعيين. المماثلة بين الأفراد حقيقة اجتماعية، لكن فردية كل فرد اجتماعي من حيث هو كائن حي فريد حقيقة ينبغي احترامها. يعزّز هذا المذهب عنده اعتبار الحرية مقوّماً جوهرياً من مقوّمات الفرد الإنساني، وفي ذلك تأكيد للمساواة من وجه وللتمايز الذي تولّده الديناميّة المبدعة للحرية من وجه آخر. وعنده أنّ «الأولوية في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرية، وبخاصة الحرية الاجتماعية بأوسع معانيها. إلا أنّ الأولوية لا تعني الإطلاق، فلا إطلاق في العدل الاجتماعي للحرية، ولا لمبدأ الحرية، هذا هو وضع الإنسان الحرّ الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كل فرد محدود بكل فرد موجود معه، ومضطر إلى تنظيم ممارسته لحريته معه. وفي بعض الحالات، يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامة، حدوداً قاسية أمام مبدأ الحرية. إنّ حقّ كل فرد في الحرية، وفي التمتّع بالحريّة، هو حقّ طبيعيّ واجتماعي في الوقت نفسه: فهو من العدل ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدول وللدولة نفسها. ومن البديهي أنّ الحرية الاجتماعية لا تكون بمعناها التام من دون التزام»[٢٤]. ثمّ «إن احترام المساواة في الكرامة الإنسانية يتطلّب تأمين فرص متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تسمح للفوارق في ما بينهم بالظهور من دون حكم اجتماعي مسبق عليها،

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

وبخاصة في التربية والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيّرة بحسب مستويات النمو وأنواع الطلب، تبعد الأفراد عن المساواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنب التفاضلية الجائرة». ويترتب على ذلك ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي على قاعدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفوارق الناتجة من العمل. وحتى يستقيم العدل ينبغي تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل إعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم من حيث هم أفراد متضامنون، لا من حيث هم أفراد أنانيون. «فالقاعدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادها في هذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع»[٢٥]، والطريقة المثلى لتحقيقها تستند إلى سياسة ضرائبية مناسبة وسياسة خدماتية شاملة. بذلك يكون العدل شرطاً من شروط سعادة المجتمع، فضلاً عن أن يكون شرطاً للتعاون والوئام والسلام الاجتماعي. وبجملة هذه المواقف يمكن القول إن ما يجنح إليه نصار يرتد إلى نظرية ليبرالية تكافلية أو تضامنية، قوامها تأسيس العدل على مبدأ «الحق الطبيعي» لا على مبدأ التعاقد.

وفي اعتقادي، على الرغم من الجدل الذي يمكن أن يثيره القول برد العدل إلى الحق الطبيعي، وأن العدل «مغروز» في الكينونة الإنسانية، أن الليبرالية التكافلية تستحق أن تكون مركز الاعتبار في مقاربتنا الديونطولوجية لمبدأ العدل في عالمنا العربي. ثم إننا إذا شئنا اليوم أن نقابل بين المنظور الذي يختاره نصار الليبرالي، وبين المنظور الذي نجده عند سيد قطب الإسلامي، فإننا لا بد أن نُقر بأن ثمة بينهما، قدراً من المماثلة وقدراً أعظم من الاختلاف. ثمة اتفاق مبدئي ـ وعام ـ على الانحياز إلى الليبرالية التضامنية في المجال الاقتصادي (في مسائل الملكية الفردية والمساواة الإنسانية، والمنفعة العامة، والتكافل الاجتماعي، ورفض المذهب المساواتي، وإقرار مبدأ الربط بين السياسة والاقتصاد وبين الأخلاق). لكن ثمة اختلاف جوهري بين الرؤية الدينية أو اللاهوتية عند قطب، وبين الرؤية الدنيوية عند نصار، وبخاصة أن نصار يربط ربطاً

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

عضوياً بين العدل وبين العلمانية[٢٦]؛ إذ يؤكد أن المرتكز الأساسي للعلمانية هو العدل الطبيعي. وكذلك ربط نصار بين العدل وبين الحرية. أما قطب، وعموم الإسلاميين، فقد ربطوه بالعبودية لله، وقيدوا الحرية، وبخاصة الاجتماعية تقييداً عظيماً. هذه المقابلة «الخارجية» مفيدة، لأنها ذات صلة بالتقابل الحالي الذي يشهده المسرح العربي، بين الإسلاميين من طرف والليبراليين من طرف آخر، وهو تقابل يمد جذوره في الفكر العربي الحديث منذ أحمد لطفي السيد وطه حسين والمحدثين المجددين[٢٧].

(٣)

حين وجهت هذا القول ليكون قولاً في العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، فإنّني كنت في حقيقة الأمر أضمر الاعتقاد بأنني لا أقارب الموضوع مقاربة كونية تنطوي على التسليم بمفهوم متداول عند كثيرين، هو أنّنا نحن البشر ننتمي جميعاً إلى «حضارة واحدة»، وإنّما اختار مقاربة تنطوي صراحة على هاجس «الدفاع عن هوية خاصة» هي هويتنا نحن، أي إنني أحرص على تحرير مخيالنا ودماغنا من استبداد الفلسفات الأحادية التي تنكر على «الثقافات الخاصة» تميّزها وفرادتها وجماليّاتها بل وعبقريّاتها. وفي اعتقادي أنّ الجريمة الثقافية العظمى التي تقترفها فلسفة العولمة الثقافية الأحادية تكمن في الجَوْر الذي تلحقه بالفرادة الفذّة للحضارات الإنسانية المتعدّدة المتباينة؛ إذ تفتئت إلى الأصالة الذاتية لهذه الحضارات وتدمجها في حضارة كونيّة مطلقة ليست في حقيقة الأمر إلا حضارة ظافرة ذات مكونات معرفيّة وعلمية وتقنية وثقافية ومادية ـ ونسبية زمنية أيضاً ـ يزعم أصحابها أنها الأكمل والأمثل والأجدر بالاقتداء وبالبقاء.

ذلك، بكل تأكيد، لا يعني أنّ هذه «الثقافة الكونية» لا تشتمل على ثلّة من المبادئ والقيم التي يمكن أن تكون ثاوية في هذه الحضارة أو تلك، أو

---

(٢٦) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ٢٤٧ ـ ٢٨٥.

(٢٧) انظر: جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**، ص ١٥٣ ـ ٢٣١.

التي يمكن إغناؤها بها ـ وإنما يعني أنّ الرؤى الكونية الأحادية هي رؤى استبدادية ليست في حقيقة الأمر إلا رؤية فريق دون آخر، أي الفريق الأقوى، الفريق الذي تسمح له قوته وطغيانه بأن يفرض على الآخرين طريقته في التفكير وفي العمل وفي السلوك، بحيث يجد نفسه، أي يجد قوته وحضوره وتأثيره وفاعلياته، في كل مكان. وبالطبع تؤدّي الأذرع «الإعلامية» هنا دوراً حاسماً في إشاعة وتجذير وتوطين قيم ومبادئ ومسلكيات ورموز هذه الرؤى. في مقال استفزازي عنوانه: «في مديح الإمبريالية الثقافية» يقول أحد كبار المسؤولين في إدارة بيل كلنتون ـ دافيد روثكوف (David Rothkopf): «ينبغي أن يكون الهدف الرئيس للولايات المتحدة في سياستها الخارجية في عصر الإعلام أن تكسب معركة تدفق الإعلام العالمي، وذلك بالسيطرة على «الأمواج» (القنوات والإذاعات)، تماماً مثلما كانت بريطانيا العظمى تسيطر في الماضي على البحار»؛ ثم يضيف: «من المصلحة الاقتصادية والسياسية للولايات المتحدة أن تحرص على أن تكون اللغة الإنجليزية هي اللغة المشتركة إذا ما تبنى العالم لغة مشتركة؛ وأن تكون المعايير أمريكية إذا ما توجّه العالم نحو معايير مشتركة في مجال الاتصالات والأمن والنوعية، وأن تكون البرامج أمريكية إذا ما تمّ الارتباط بين الأطراف المختلفة في مجال التلفزيون والراديو والموسيقى؛ وفي حالة بلورة قيم مشتركة، أن تكون هذه القيم قيماً يتبيّن فيها الأمريكيون أنفسهم». فما هو حسن للولايات المتحدة حسن بالنسبة إلى البشرية. «وليس ينبغي على الأمريكيين أن ينفوا حقيقة أن شعبهم، من بين جميع الشعوب في تاريخ العالم هو الأعظم عدالة وتسامحاً والأكثر رغبة في أن يراجع نفسه وأن يحسن من نفسه على الدوام، وأنه النموذج الأفضل للمستقبل»[٢٨].

أقصد من سَوْق هذا النصّ الذي يصرّح بتفوّق رؤية مجتمع ما أو حضارة ما، في إدراكها وفهمها وتحديدها للعدالة وغيرها، أن أقول إن مذهباً يدّعي لنفسه هذا النظر المستبد في شأن العدل، هو مذهب غير

---

(٢٨) David Rothkopf, «In Praise of Cultural Imperialism,» *Foreign Policy*, no. 107 (Summer 1997).

وقد أورده: Serge Latouche, *Justice sans limites: Le Dé de l'éthique dans une économie mondialisée* (Paris: Fayard, 2003), p. 226.

عادل، وإن هذا المذهب ونظائره تسوغ تماماً الذهاب إلى حدود معطياتنا الثقافية وغائياتنا الوجودية وتطلّعاتنا الخاصة في بحثنا عن العدالة الجديرة بأن تكون العدالة المناسبة لمجتمعاتنا ولحياتنا الذاتية في هذا العالم.

قد يكون من أول ما ينبغي أن يقال في مسألة العدل أن «العدل ليس من هذا العالم!»؛ الظلم هو الذي يحيق بوجود الإنسان في هذا العالم، ومثلما يقول بول ريكور: «الشعور بالظلم هو التجربة الأولى التي تدخلنا إلى مشكل العدل»! وفي عالمنا الحديث، لا شك في أنّ الاقتصاد الرأسمالي هو المكان الأبرز للظلم، وأنه، مثلما يقول ليفيناس: في عالم يحكمه الاقتصاد لا يكون للعدل من موضوع إلا المساواة الاقتصادية[٢٩]، المساواة هي قرين العدل. لكنّ الحقيقة هي أن المظالم الاقتصادية في العالم العربي ليست هي الوحيدة التي تستجلب آمر العدل، فثمّة إلى جانبها المظالم السياسيّة الماثلة في الاستبداد والافتئات على الحريات الأساسية، والمظالم القانونية والاعتداء على الحقوق، والمظالم الاجتماعية الشاخصة في غياب العدالة الاجتماعية والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية... والسؤال الرئيس بالطبع هو: كيف يتأتّى لنا أن نخرج من هذه المظالم؟ وما هو المبدأ الديونطولوجي الذي يصلح للتحرّر منها ولإقامة بنيان العدل الراسخ الجدير بتأسيس الأمن والطمأنينة والسعادة وطيب العيش؟ وليس المقصود هنا هو وضع سلّم للأحكام والإجراءات «الفردية» المفضية إلى العدل، وإنّما المقصود الوقوف على الآليات الأخلاقية الوظيفية والسياسية الفاعلة والضامنة لتحقيق الوضع العادل.

في إطار البحث عن نظرية للعدالة في الموروث الثقافي العربي وفي الأدبيّات الفلسفية السياسية والأخلاقية المعاصرة، نظرية ذات جدوى في مقاربة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسة العربية المعاصرة، لا نملك إلا أن نستحضر جملة النظريات المتداولة اليوم في الفضاء العالمي، ونرفدها بما انطوت عليه المعطيات التاريخية الصلبة ـ في اعتقادي ـ التي تمتدّ في حاضرنا، وبالمعطيات الراهنة التي تحكم أفعالنا وتستأثر

(٢٩) Emmanuel Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser -à -l'autre*, col. Figures (Paris: B. Grasset, 1991), p. 116.

باهتماماتنا. بتعبير آخر، على الرغم من أننا نحرص على الدفاع عن هويّتنا الثقافية وعلى تحرير مخيالنا من استبداد العولمة، إلا أنّ علينا أن نقرّ بأنّ فلاسفة اليونان وفقهاء الإسلام ومفكري الغرب الحديث والمعاصر قد وضعوا أيديهم على جملة من المبادئ الكبرى التي أداروا عليها الحياة الأخلاقية والسياسية التي لا نملك اليوم إلا أن نستأنف النظر فيها ومراجعتها قصداً إلى إدراك الصيغة الملائمة لأوضاع مجتمعاتنا في خصوصياتها الذاتية والتاريخية.

لا تثريب علينا في أن نكرر القول إن مبدأ العدل كان أحد أعظم المبادئ الأخلاقية والسياسية التي شغلت فلاسفة اليونان ـ وبخاصة أفلاطون وأرسطو، وأن هذا المبدأ قد تمّ ربطه عندهم بالخير الأسمى، وأن العصور التالية حتى أزمنتنا الحديثة قد جعلت منه أحد المبادئ المركزية للفلسفة السياسية والمعيارية، على الرغم من التفاوت والاختلاف في تحديد طبيعته ومتعلّقاته. واليوم أيضاً، عندنا، وبسبب القهر والظلم وغياب المساواة على وجه الخصوص، تتطلّع جميع شعوبنا إلى هذا المبدأ من حيث هو باب رئيس للخلاص. وفي الغرب كذلك، ومنذ أن أذاع جون رولز كتابه **نظرية العدالة** في عام ١٩٧١، يغزو مفهوم العدالة جميع الأعمال الفلسفية والفكرية التي تدور في حقل الفلسفة السياسية المعيارية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية. وبالطبع لا نملك نحن إلا أن نستحضر النظر المعاصر في هذه المسألة، مثلما نستحضر ما نجده ملائماً في النظر العربي الموروث الممتد في الحاضر، لنتبين الطريق الأنجع لمقاربة الموضوع وتحديد اتجاهنا الأنسب لفضاءاتنا الخاصة.

يلاحظ وِل كيمليكا أننا حين نستحضر المشهد السياسي التقليدي في الغرب على وجه الخصوص، نتبيّن أن الأفكار السياسية تمتد على محور قطباه اليسار واليمين. وبحسب هذه الصورة فإنّ الأفراد الذين يجنحون إلى اليسار يؤمنون بالمساواة، وأنهم بالتالي يأخذون بشكل ما من الاشتراكية؛ أما الأفراد الذين يقعون إلى اليمين فإنهم يؤمنون بالحرية، وهم بالتالي يميلون إلى رأسمالية بلا قيود. أما في وسط المحور فتتموضع طوائف أبرزها الليبراليون الذين يؤمنون بمزيج غامض مختلط من المساواة والحرية، وهم بالتالي أنصار لرأسمالية معتدلة هي رأسمالية «دولة الرعاية».

بيد أنّ هذا التقدير لواقع الأمر لم يعد اليوم قاطعاً، لأنه من ناحية يجهل عدداً من المشاكل المهمة وبخاصة تلك المتعلّقة بضرورة التمييز بين الفضاء الذكوري وبين الفضاء النسائي في الدولة وفي الاقتصاد والمنزل والعائلة، وكذلك ما يتعلّق بالمشاكل التي يثيرها المذهب «الجماعَتي». والنظريات السياسية التقليدية، يميناً ويساراً تهمل هذه المجالات أو تزعم أنها لا تثير أية مشكلة ذات صلة بالعدالة أو بالحرية. ومن وجه آخر لا يأبه هذا النظر بالسياق التاريخي؛ إذ إن إطلاق أي حكم معياري سياسي لا بد من أن يستند إلى تعليل التقاليد والممارسات التي تحكم حياتنا التاريخية والاجتماعية، ونحن لن نستطيع أن نفهم الحركة النسوية أو المذهب الجماعتي إذا ظللنا متشبثين بتأقطب اليمين واليسار.

وفضلاً عن ذلك، تستند النظريات المختلفة إلى «قيم مؤسِّسة» متباينة. فعلة الاختلاف بين اليمين واليسار في شأن الرأسمالية تكمن في أن اليسار يؤمن بالمساواة، بينما يؤمن اليمين بالحرية. ولما كانت قيمهما الإنسانية متعارضة ولا توافق بينها، فإن الخلافات لا يمكن أن تحل عقلياً. ويستطيع اليسار أن يدافع عن القضية الآتية: إذا كنت تؤمن بالمساواة فإنّ عليك أن تنتصر للاشتراكية؛ مثلما أنّ اليمين يمكن أن يؤكد: إذا كنت تؤمن بالحرية فإنّ عليك أن تكون نصيراً للرأسمالية. لكن ليس ثمة أية وسيلة لتقديم الدليل على صحة مبدأ المساواة في قبالة مبدأ الحرية، والعكس صحيح، لأننا ههنا بإزاء قيم مؤسسة وأنه لا تتوافر أية قيمة أو مقدمة أسمى أو أعلى يمكن أن يحتكم إليها الطرفان المتصارعان. ومهما تعمّقنا في النظر في هذه المسائل فإنّها تبدو لنا غير قابلة للحلّ لأنّنا ملزمون بالاحتكام إلى قيم نهائية متصارعة[٣٠].

لم تنل التطورات المستحدثة من هذه الرؤية التقليدية؛ إذ إنّ كل نظرية من نظريات العدالة الجديدة تميل بدورها إلى قيم نهائية مختلفة. فإلى جانب ارتباط المساواة بالاشتراكية، والحرية بالليبرتارية، تعتمد النظريات السياسية الجديدة على «قيم نهائية»، كالاتفاق التعاقدي (رولز)،

---

(٣٠) Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction* (Paris: Ed. la Découverte; Canada: Editions du Boréal, 1999), pp. 8-9.

و«الخير العام» (المذهب الجماعتي)، و«المنفعة» (المذهب النفعي)، و«الحقوق» (دوركن)، و«الذكورة» (Androgynie) (النسوية). وفي هذه الحالات كلها نحن قبالة عدد متعاظم من «القيم النهائية» التي لا يستطيع أي دليل عقلي أن يوفق بينها. وذلك من شأنه أن يشكك في إمكانية بناء نظرية شاملة جامعة في العدالة. ومع ذلك فإنّ السؤال الكبير الذي يثور هو: لماذا يتعيّن علينا أن نعتمد على نظرية أحادية في العدالة، إذا كان ثمّة قدر كبير من القيم النهائية التي يمكن لها أن تدّعي تحقيق هذه العدالة؟ يجيب كيمليكا: «ليس ثمة أي شك في أن الإجابة الوحيدة المعقولة على هذه التعدّدية في القيم، تكمن في أن نهجر فكرة تطوير نظرية «أحادية» أو «واحدية» في العدالة. فإن الفكرة التي تعلّق جميع القيم على قيمة عليا تكاد تبدو شكلاً من التعصب»[٣١].

يختلف رونالد دوركين مع كيمليكا؛ إذ يؤكد أنّ جميع النظريات السياسية الحديثة لا تستند فعلاً إلى قيم مؤسّسة مختلفة، وإنما هي تشترك في قيمة نهائية واحدة هي: المساواة، وأنّ من الممكن رفع التناقضات الظاهرية التي توجد بين نظريات العدالة المختلفة بحيث تفضي إلى هذه الرؤية، وهي أنها كلها نظريات في المساواة[٣٢].

لا يعنيني هذا السجال هنا، ولا يهمني أن استغرق في الدفاع، مع كيمليكا، عن خطأ الاعتقاد بأنّ كل المذاهب الأخلاقية تستند إلى نواة قاعدية أساسية هي «المساواة»، لأنّ بعضها صريح صراحة مطلقة في إنكار هذه القيمة، كالمذهب الليبرتاري مثلاً. وقد أضيف إلى ذلك القول إننا جميعاً نتفق على «أن من يعمل ليس كمن لا يعمل، ومن يبدع ليس كمن لا يبدع»، وأياً ما كانت مشاعر التعاطف عندنا سامية فإننا لا نقبل بمبدأ الاستحقاق المتساوي لمن يعمل ولمن لا يعمل.

بيد أن ما يجدر الوقوف عنده قبل أي أمر آخر، هو أن نفترض ابتداء

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٢) Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), pp. 179-183, and «In Defense of Equality,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 1, no. 1 (Autumn 1983), pp. 24-40.

أنه ليس لدينا أي نظرية محددة في العدالة، وأننا في صدد البحث عن نظرية «عملية» لنا. حينذاك سيكون علينا أن ننظر في نظريات العدالة المتداولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعيارية، وأن نرى ما الذي «يلائمنا» منها. وفي اعتقادي، لسياقاتنا الخاصة الراهنة، أن ذلك أجدى، منهجياً وواقعياً، من أن أدّعي تقليد جون رولز وإعادة تجربة «الوضع الأصلي» و«حجاب الجهل»، الذائعة الصيت.

إن العمل الذي قام به كيمليكا يفيدني في هذا القصد إفادة بالغة، إذ هو يضع يده على أبرز النظريات الكبرى الراهنة في العدالة، في الفكر الغربي المعاصر. وهي، عنده، ست: النظرية النفعية، ونظرية المساواة الليبرالية، والنظرية الليبرتارية، والنظرية الماركسية، والنظرية الجماعتية، والنظرية النسوية.

ولأنّ القصد هنا تحديد معالم نظرية في العدالة في حدود ديونطولوجيا عربية، ولأنّ الموروث العربي الإسلامي ممتدّ فينا مثلما أن الفكر الغربي يؤثّر فينا أيضاً، فإنني سأضيف إلى النظريات المتداولة في الفضاءات الغربية ـ وهي نظريات قابلة للتداول في فضاءات أخرى ـ النظرية التي تنحدر إلينا من التراث العربي الإسلامي، أعني نظرية المصلحة، لأرى في نهاية الأمر ما الذي يستدعيه حاضرنا السياسي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ الأخلاقي ـ التاريخي ويتطلبه من بين جملة هذه النظريات، على سبيل «الملاءمة» أو «المناسبة» أو «الجدوى»، اليوم وغداً.

النظرية الأولى في العدالة هي النظرية النفعية (Utilitarianism) وهي تعني، باختزال شديد، أن السلوك العادل أو السياسة العادلة أخلاقياً هي التي تنتج أعظم قدر من السعادة لأعضاء المجتمع، أي تعظيم السعادة الإنسانية. النظرية ليست جديدة، إذ هي تمد جذورها في مذهب اللذة الأبيقوري، لكن الذي بلورها فلسفياً في العصر الحديث جيريمي بنتام وجون ستيوارت مل. وسِحْرها ممتد في الحياة المعاصرة، المستغرقة في «الاقتصادي»، وجاذبيتها في الغرب، كأخلاق سياسية، مستمدة من وجهين:

الأول أن الغاية التي يتطلع النفعيون إلى تحقيقها ـ السعادة والرفاهية ـ ليست مرهونة بوجود الله والنفس أو أي كائن ميتافيزيقي ممكن، فذلك

كله لا يدخل في حسابات النفعيين. السعادة، وفقاً لهم، ذات قيمة في حياتنا ويمكن أن تتحقق من دون أن تكون ذات متعلّقات دينية أو أخروية.

الثاني أن النفعية ذات سمة «ذرائعية»، بمعنى أن جاذبيتها تنجم أيضاً من النتائج التي تترتب على ممارستها (Consequentialism) بمعنى أن تكون هذه النتائج نافعة أو مفيدة أو جالبة للسعادة لصاحبها، غير ضارة بالآخرين. وللمنفعة عند النفعيين مفهوم وتعريفات تختلف عند هذا أو ذاك منهم. فبعضهم يذهب إلى أن المنفعة مرتبطة بمذهب اللذة (Hédonisme)، أي «تجربة أو خبرة اللذة أو الشعور باللذة الذي يمثل الخير الأسمى للإنسان، إذ هو الخير الوحيد الذي هو غاية في ذاته والذي من أجله تعتبر كل الخيرات الأخرى وسائل، اللذة هي معيار المنفعة. وبعضهم الآخر يؤكّد أن المنفعة هي «حالة ذهنية» أو عقلية وليست مجرد غبطة أو لذة، مثال ذلك خبرة النظم الشعري الذي يولد حالة ذهنية أو عقلية خاصة باعثة على الرضى أو المتعة من دون أن تكون «لذة حسية». وآخرون يذهبون إلى أنّ المنفعة هي «إشباع الخيارات المفضّلة» (Satisfaction des préférences) وتعظيمها. وأخيراً يرى فريق منهم أنّ المنفعة هي إشباع الخيارات العقليّة، أي تلك المستندة إلى معلومات كاملة وأحكام صحيحة، ورفض الخيارات الضالّة (المغلوطة) أو اللاعقلية[٣٣].

النظرية الثانية هي نظرية المساواة الليبرالية (Liberalism) التي يدافع عنها جون رولز ودوركين. ونظرية رولز في العدالة تستند إلى الفكرة الآتية:

«إن جميع الخيرات الاجتماعية الأولية ـ الحريات والفرص والدخل والغنى، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات ـ ينبغي أن يتمّ توزيعها على وجه المساواة، اللهم إلا أن يكون توزيعٌ غيرُ متساوٍ لمجمل هذه الخيرات أو لواحد منها، مفيداً للأقل حظاً»[٣٤]. في إطار هذه النظرية العامة، يربط رولز فكرة العدالة بالتوزيع المساواتي للخيرات الاجتماعية، مع تعديل مهم. فنحن نعامل الأفراد على قدم المساواة، لا بإلغاء جميع التفاوتات، لكن بإلغاء تلك التي تلحق حيفاً ببعض الأفراد. فإذا كانت بعض التفاوتات

(٣٣) Kymlicka, Ibid., pp. 17-25.

(٣٤) John Rawls, *Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press 1972), p. 303.

مفيدة لكل الناس من حيث إنها تثمر مهارات وقدرات مجدية اجتماعياً فإنها ستكون حينذاك مقبولة لدى الجميع. إن التفاوتات مقبولة إذا كانت تزيد من حصتي الأولية العادلة، لكنها ليست كذلك إذا كانت تجور على هذه الحصة، مثلما هي الحال في النفعية. إن المبادئ التي تحكم هذه النظرية هي الآتية:

المبدأ الأول: لكل شخص، من جملة الحريات الأساسية المتساوية، حق مساوٍ بأوسع قدر، لما يحق لجميع الآخرين من هذه الحريات؛

المبدأ الثاني: ينبغي للتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية أن تُنَظّم على نحو:

أ ـ يحقّق أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً،

ب ـ أن تكون متعلّقة بوظائف وأوضاع ميسورة للجميع، في أوضاع سِمَتُها المساواة العادلة في الفرص[٣٥].

وعند رولز أنّ للمساواة في الحرية الأسبقية على المساواة في الفرص، التي هي بدورها ذات أسبقية على المساواة في المصادر والموارد، واللامساواة ليست مقبولة إلا إذا كانت مفيدة للأقل حظاً[٣٦]. ثمّ إن توزيع الموارد يظلّ ضرورياً للانتقال من المذهب النفعي إلى المساواة الليبرالية.

تهدف مقاربة رولز إلى «تقديم فهم للعدالة يعمّم ويحمل إلى مستوى أعلى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المشهورة في الصورة التي نجدها، من بين آخرين، لدى لوك وروسو وكانط»[٣٧]. والقصد نظرية في العدالة الاجتماعية قائمة على مفهوم للعدالة التوزيعية بين أفراد المجتمع. ونقطة الانطلاق هي ملاحظة تناقض المصالح بين المواطنين في كل مجتمع، حيث إن الأفراد ليسوا حياديين في أمر الطريقة التي يتمّ بها توزيع

---

(٣٥) John Rawls, «The Basic Liberties and their Priority,» in: *John Rawls, Political Liberalism*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 291.

(٣٦) Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction*, pp. 64-66.

(٣٧) Rawls, «The Basic Liberties and their Priority,» p. 11.

ثمار مشاركتهم، فهم جميعاً يفضلون القدر الأعظم من المنافع على القدر الأقل. ويترتّب على ذلك أننا «في حاجة لمجموعة من المبادئ للاختيار بين التنظيمات الاجتماعية المختلفة التي تحدّد هذه القسمة للمنافع». «هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الاجتماعية التي نبّه عليها أرسطو في مفهومه للعدالة التوزيعية، أي المثال الذي بفضله تعني العدالة أن يعطى كل شخص ما هو حق له».

ويؤكد رولز أننا إذا ما أردنا أن نضمن العدل فإنّ علينا أن نحترم مبدأ «الاستقلال المطلق» للفرد، والاختلاف أو التمييز بين الأفراد، لأنّ «كل شخص يمتلك حرمة (Inviolabilité) مستندة إلى العدل الذي، حتى باسم سعادة مجموع المجتمع، لا يمكن انتهاكه». لذا هو يتابع (كانط) مؤكداً أن «مبادئ العدل «ينبغي أن تُبين» في البنية الاجتماعية القاعدية عن رغبة البشر في أن يعامل بعضهم البعض الآخر من حيث هم غايات في ذاتها، لا من حيث هم مجرد وسائل». في هذا المنظور يؤكد رولز ابتداءً: «في نظرية العدالة بما هي إنصاف، مفهوم العادل سابق على مفهوم الخير»، وحقوق المواطنين تتمثّل في ثلّة من «الحريات الأساسية التي يتمتع بها الجميع على قدم المساواة»[٣٨]. لكنها حريات تلتزم بعدالة توزيعية تتنكر لها النظرية النفعية اللامساواتية.

النظرية الثالثة هي النظرية الليبرتارية، أي «نظرية الحرية» (Libertarianism) التي تمثل تجذيراً لليبرالية، أو ليبرالية مسرفة أو غالية، وأصحابها يدافعون عن (السوق الحرة) ويدعون إلى تحديد تدخل الدولة في السياسة الاجتماعية، وإلى تعزيز الحقوق الشرعية للملكية، من حيث إن للأفراد الحق في التصرف الحرّ بممتلكاتهم بغضّ النظر عما إذا كان يترتب على ذلك زيادة أو نقصان في الإنتاجية. فليس للدولة الحق في التدخّل في

---

(٣٨) انظر عرضاً دقيقاً لنظرية رولز، في: Quentin Skinner, «On Justice: The Common Good and the Priority of Liberty,» in: Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, col. Phronesis (London; New York: Verso, 1992), pp. 211-224.

انظر أيضاً الترجمة الفرنسية: Quentin Skinner, «Sur La Justice: Le Bien commun et la priorité de la liberté,» dans: *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997), pp. 209-225.

آليات السوق حتى لو كان القصد زيادة الفاعلية. ومثلما يقول روبرت نوزيك: «للأفراد حقوق، وثمة بعض الأشياء التي لا يستطيع لا الفرد ولا المجتمع القيام بها (من دون أن يطال ذلك اغتصابَ حقوقهم)». ولما كان للأفراد حق التصرف في ممتلكاتهم على النحو الذي يرونه، فإنّ كل تدخل من جانب الدولة هو بمثابة «أشغال شاقة»، إذ هو يخرق لا مبدأ الفاعلية، وإنما حقوقنا الأخلاقية، الأساسية(٣٩) والليبرتارية تقوم على المبادئ الآتية:

١ ـ التبادل التجاري الحر الشامل؛

٢ ـ المنافسة المطلقة؛

٣ ـ تذبذب الأجور بلا حدود؛

٤ ـ دولة الحد الأدنى؛

٥ ـ الحياد الأخلاقي أو عدم الاكتراث الأخلاقي.

كيف يقوم الليبرتاريون بالربط بين العدل وبين السوق؟ في «نظرية الحقوق الشرعية للملكية» لدى نوزيك، إبانة عن هذه المسألة على النحو الآتي: إذا انطلقنا من الفرضية القائلة إن لكل فرد حقاً مشروعاً في الأشياء التي هي في حوزته، فإنّ توزيعاً عادلاً يتمثّل حينئذ، بكل بساطة، في كل توزيع ينتج من المبادلات الحرة بين الأفراد؛ وكل توزيع يتمّ بثمرة تحويلات ومبادلات حرة، بدءاً من وضع عادل، هو نفسه عادل. وإن فرض أي رسوم «ضريبية» على هذه المبادلات خلافاً لإرادة المواطنين هو أمر ظالم، حتى لو كانت هذه الرسوم تستخدم للتعويض عن التكاليف الإضافية التي يمكن أن يكون ضحايا لها الأفرادُ الذين يعانون إعاقات طبيعية لا يد لهم فيها. لأن الرسم (الضريبة) الشرعي الوحيد هو ذلك الرسم الذي يستخدم في اقتطاع الموارد الضرورية للحفاظ على المؤسسات القاعدية الضرورية لحماية نظام التبادل الحر (الشرطة والقضاء).

وبدقة أكبر، تستند نظرية حقوق الملكية عند نوزيك إلى ثلاثة مبادئ أساسية:

---

(٣٩) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Book, 1974), p. ix.

١ ـ **مبدأ التحويل**: ما يكتسب بحق يمكن نقله بحرية؛

٢ ـ **مبدأ الكسب الأولي العادل**: الذي يفسر، في الأصل، الطريقة التي أمكن فيها الأفراد أن يحصلوا على الممتلكات التي يمكن أن يتمّ نقلها موافقة للمبدأ السابق؛

٣ ـ **مبدأ تصحيح المظالم**: الذي يفسر الطريقة التي بها يمكن التصرف في الممتلكات التي تم اكتسابها ظلماً أو التي تمّ نقلها ظلماً.

إذا اعتبرنا هذه المبادئ الثلاثة معاً فإن ذلك يعني أنه إذا كانت ممتلكات الأفراد مكتسبة بحق، فإنّ صيغة التوزيع العادل تكون هي الآتية: «من كل أحد بحسب ما يختار، ولكل أحد بحسب ما اختير له»[٤٠].

وجماع نظرية حقوق الملكية عند نوزيك «أن دولة دنيا (Minimal State) مقتصرة، على نحو وثيق، على وظائف الحماية من العنف، والسرقة، والاحتيال (الضريبي)، وعلى ضمان احترام العقود، هي دولة ذات أساس مسوّغ. وكل توسع لاحق في وظائف هذه الدولة من شأنه أن يعتدي على حقوق الأفراد في أن لا يفعلوا بعض الأشياء، هو أمر لا مسوغ له»[٤١]. ويترتّب على ذلك أنّه لا مجال لأيّ تدخل من جانب الدولة في قضايا التربية، والصحة، والمواصلات، وإصلاح الطرق أو الفضاءات الخضراء؛ إذ إنّ الالتزام بهذه المؤسسات يتضمّن، وفقاً لنوزيك، ضرائب قسرية على بعض المواطنين، رغماً عن إرادتهم، وخرقاً لمبدأ التوزيع العادل وفقاً لنوزيك[٤٢].

باختصار شديد يتفق الليبرتاريون ـ ميلتون فريدمان، وفريدريك فون هايك وروبرت نوزيك ـ على الدفاع عن ثلاث قضايا أساسية: الحق الطبيعي في الحرية والإطلاق الأقصى للسوق ولنظامه التلقائي، والنضال في وجه الفلسفة التدخلية للدولة، ومناهضة جميع الاهتمامات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وبفكرة المساواة والعدالة التوزيعية (القسم الثاني من

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤١) Ibid., p. ix.

(٤٢) Kymlicka, *Les Théories de la justice: Une Introduction*, pp. 112-113.

كتاب فون هايك: **القانون والتشريع والحرية**، يحمل العنوان: «سراب العدالة الاجتماعية»). وبالطبع يمثل مبدأ الحرية، من حيث هو حق طبيعي مطلق لا يجوز المساس به، نقطة الارتكاز الأساسية في الدفاع المسرف عن الملكية الخاصة وفي إشهار «حرب صليبية» على مبدأ العدالة الاجتماعية وعلى «ليبرالية المساواة» التي مثلها رولز ودوركين[٤٣].

النظرية الرابعة هي النظرية الماركسية: التي شهدت في العقود المتأخرة اجتهادات ومواقف متباينة، أبرزها اثنان: الموقف **الأول** يشكك في فكرة العدالة نفسها ويعتبر أن الشيوعية تمثل «تجاوزاً» لمشكلة العدالة، ويؤكد أن العدالة ليست إلا «فضيلة تصحيحية»، هي ردّ على قصور في الحياة الاجتماعية؛ الموقف **الثاني** يجاري الحرص الليبرالي على العدالة، لكنه يرفض الاقتناع الليبرالي بأنّ العدالة تتوافق مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. لكن كلا الموقفين يشجب «الاستغلال» ويؤكد أنّ الملكية الخاصة هي أداة للاستغلال، وعند بعضهم علّة للاغتراب. ومعلوم أنّ ماركس يقول: «إن نظرية الشيوعيين يمكن أن تلخص في عبارة واحدة: إلغاء الملكية الخاصة». وهذه ليست مقبولة إلا لأغراض الاستخدام الشخصي، مثلما هي الحال في الثياب والأثاث والأدوات المنزلية أو الترفيه، وليس لها أي حق أخلاقي ولا أي حق في السيطرة على وسائل الإنتاج، وهي مما ينبغي أن يكون ملكاً للمجتمع وللتخطيط الاقتصادي القومي. إن «ديمقراطية المالكين» التي يتكلم عليها رولز غير عملية واقعياً. والمساواة العادلة ينبغي أن تتخذ شكل التمتع المتساوي بالخيرات والموارد العامة، لا شكل التوزيع المتساوي للخيرات الخاصة[٤٤].

النظرية الخامسة هي النظرية «الجماعَتِية» (Communitarianism) وهي تنهض بشكل خاص في وجه الليبرالية و«حيادية الدولة»، وتجنح إلى سياسة «الخير العام». وبحسب هذه النظرية يتميّز المجتمع «الجماعتي» بفهم جوهري للحياة السعيدة أو الهانئة، فَهْمٍ يحدّد «شكل حياة الجماعة».

---

(٤٣) لمزيد من الإحاطة بالفلسفة الليبرتارية، انظر: جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**، ص ١٧٣ ـ ١٨٣.

(٤٤) Kymlicka, Ibid., p. 188.

وفيها، بدلاً من أن يطلب من الخير العام التكيّف مع مختلف «الخيارات التفضيلية الفردية» فإنّه هو الذي يقدّم المعيار الذي يسمح بتقييم هذه الخيارات وضبطها وتوجيهها. والدولة الجماعتية يمكنها بل يجب عليها أن تشجع الأفراد على أن يتبنوا تصورات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة، وأن ينهضوا في وجه تصورات الخير التي تضادّه. بهذا المعنى يبدو المجتمع «الجماعتي» مجتمعاً مثالياً يطلب الكمال، ويضع سلّماً قيميّاً لأنماط الحياة المختلفة. وفي الوقت الذي يشدد فيه الليبراليون على مبدأ «تقرير المصير الذاتي»، فإنّ الجماعتيين يرفضون هذا المبدأ. ومعلوم أن المفهوم الليبرالي للهوية الشخصية يقوم على أن الأفراد أحرار في أن لا يتبنوا الممارسات الاجتماعية السائدة، وأن هويتهم بالتالي لا تتحدّد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية، أو الجنسية أو تلك؛ إذ إنّهم أحرار في نقد أو رفض هذه الروابط. الأنا، مثلما يرى كانط، سابق في الوجود على مختلف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحدّدة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي وأن يخضعها لأحكام العقل. أما الجماعتيون فإنهم يرون أنّ هذه النظرة للهويّة الشخصية نظرة غير صحيحة؛ إذ هي تجهل أنّ «الأنا» «متجذر» و«متموضع» في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأننا لا نستطيع دوماً أن نضع «مسافة» بيننا وبينها أو أن نستقلّ عنها. لذا ينبغي أن تعتبر جميع أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقل بعض هذه الأدوار والعلاقات، معطيات سابقة على كل تداول شخصي. ومعنى ذلك أن ممارسة حقّ تقرير المصير الذاتي تجري من خلال هذه الأدوار الاجتماعية، لا بعيداً عنها ومن خارجها. وعلى الدولة أن تشجّع وتعمّق هذا التجذّر والتعلّق بالجماعة. إنّ الحرية التي يبني عليها الليبراليون لا بد من أن تكون، في رأي تشارلز تايلور، «متموضعة»، والأنا الذي يمارس حريته مُقْصِياً جميع العقبات والعراقيل الخارجية، لا يتمتّع بأية سمات أو خصائص ذاتية، وهو بلا هدف محدد، وفارغ من أي معنى[٤٥]. ويذهب الفريق الأغلبي من الجماعتيين إلى القول إنه يتعذّر علينا أن «نختار» أو أن «نرفض» علائقنا بالجماعة التي ننتمي

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

إليها، ونحن لا نملك إلا أن نكتشف في الحياة ارتباطنا الوشيج بها وبالسياق الثقافي. يأخذ الجماعتيون على الليبراليين أنهم يهملون الشروط الاجتماعية الضرورية للتلبية الحقيقية لمنافعنا ورغباتنا، ويؤكد تايلور أن النظرية الليبرالية تستند إلى نزعة «ذرية» يشخص فيها الأفراد بما هم مكتفون بذواتهم ويتحركون في حالة استقلال تام عن أي «رباط اجتماعي». ولكن تايلور يؤكّد أنّ «السياق الجمعي» أو «البيئة الاجتماعية» ضرورية للحياة الطيبة في المجتمع، وأنّه يمتنع تماماً تحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي؛ لذا ينبغي هجر «الحياد الليبرالي» و«الأنا الليبرالي غير الملتزم»، والتعلق بسياسة «الخير العام» والشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة[٤٦]، وذلك كله ينطوي على ربط العدل بالخير.

النظرية السادسة هي النظرية النسوية (Feminism) وهي، كبقية النظريات الأخرى، ذات نزعات متعددة؛ فثمّة النسوية الليبرالية، والنسوية الاشتراكية، والنسوية الليبرتارية، وغيرها. لكن هذه النزعات كلها تتضافر في الاعتقاد بضرورة «إلغاء تبعية النساء»، والتعلق بمبدأ «المساواة» بين الجنسين، ونبذ التمييز والخضوع القانوني لسلطة الرجل بسبب «الوضع البيولوجي» أو «الطبيعة» التي تضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل وتقيم بينهما «اختلافاً» أو «فرقاً» يسوّغ المعاملة غير المتساوية، وبالتالي غير العادلة، بينهما. و«تبعية» النساء، في الفلسفة النسوية، هي نتيجة للهيمنة الذكورية التي تُعبّر عن نفسها في التوزيع غير المتساوي للمنافع الاجتماعية، وفي الإجحاف المنظم في حق النساء. ويقترن بمفهوم التبعية والهيمنة أو السيطرة، مفهوم التمييز بين المجال العام والمجال الخاص وما يتعلق به من التوزيع غير المتساوي للعمل المنزلي والعلاقة بين المسؤوليات العائلية والمسؤوليات المهنية؛ إذ يجري إقصاء النساء في حقل

---

(٤٦) Charles Taylor, Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers; 2 (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 190-191; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990), pp. 207-215, and Michael Walzer, «La Critique communautarienne du liberalism,» dans: Libéraux et communautariens, pp. 311-336.

«الخاص»، أي المنزل، ويستقل الرجل بالمجال «العام» وحقوله المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... إلخ، معززاً الاعتقاد بأن «الطبيعة» هي التي تفرض ذلك وبأن الرجل وحده هو الذي يصلح للقيام بوظائف المجال العام. وقد ترتب على هذا الإقصاء التمييز بين «أخلاق الرجال» وبين «أخلاق النساء»، وهو تمييز اعتبرته بعض النسويات أسطورة ثقافية ولا أساس تجريبياً له. كما أنه تمييز يثير التقابل التقليدي بين النظرية الذكورية التي يؤكد أصحابها أن استعدادات المرأة «حدسية» توافق المجال الخاص، وبين النظرية النسوية الحديثة التي تؤكد أنها ذات طبيعة عقلية منفتحة على المجال الكوني العام. وقد ولّد هذا السجال تبلور تصورين أخلاقيين يعبران في رأي غيليكان عن تيارين لا يمكن التوفيق بينهما: أخلاق الاهتمام والرعاية (Caring/Sollicitude)، وأخلاق العدالة. الأولى تشدّد على تنمية الاستعدادات الأخلاقية، والثانية تشدد على تعلم المبادئ الأخلاقية؛ الأولى تبحث عن أجوبة مناسبة للحالات الخاصة، والثانية تريد حل المشاكل وفقاً لمبادئ شاملة؛ الأولى تنشد احترام الحقوق والإنصاف، الثانية تحرص على المسؤوليات والروابط الشخصية. بتعبير آخر: أخلاق العدالة تشدّد على احترام الحقوق، أما أخلاق الاهتمام فتوجه إلى المسؤولية والتعاطف بإزاء الآخر من حيث هو مساوٍ[٤٧].

تلك هي أبرز نظريات العدالة في الفكر الغربي المعاصر، ثمة بكل تأكيد منظورات أخرى للموضوع، مشتقة من هذا المنظور أو ذاك، أو قريبة من هذه النظرية أو تلك، كتلك الوشيجة الصلة بالمنظور الليبرالي أو بالمنظور الجماعتي، أو تلك التي تعرض لمسألة العدل والعدالة الاجتماعية في علاقتها بفلسفة «الاعتراف»، مثل ما نجد عند أكسل هونث وبول ريكور وتشارلز تايلور ونانسي فريزر[٤٨]، لكن ما عرضت له في الصفحات السابقة يبدو لي وافياً بالمقصود في سياق هذا البحث.

---

(٤٧) Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An Introduction, pp. 255-308.

لمزيد من الاطلاع على الفلسفة النسوية الغربية، انظر: خديجة العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي** (بيروت: مكتبة بيسان، ٢٠٠٥).

(٤٨) انظر: الزواوي بغورة، **الاعتراف ـ من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، تقديم فهمي جدعان (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٢).

بيد أن هذا المقصود لن يستوفي حقوقه من دون استحضار المعطى العربي الذي انطوى عليه موروثنا التاريخي، واعتباره في النظر إلى جانب الرؤى الغربية المتداولة، للإبانة عما يمكن التوجيه إليه في مسألة العدالة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

في حدود مقاربتنا للمسألة، يبدو لي بوضوح تام أن أصناف العدل التي ينطوي عليها هذا الموروث، والتي تستحق في اعتقادي أن تكون موضوع اهتمام واعتبار ومضاهاة في قبالة، أو بمحاذاة، نظريات العدالة الغربية المتداولة اليوم، تقع في حقل العدل السياسي والاجتماعي. ذلك أن «العدل الكلامي» و«العدل الفلسفي» يخرجان من دائرة الاهتمام المشخص المباشر الحالي، فضلاً عن أن الأول منهما يجنح نحو الميتافيزيقا، بينما يلحق الثاني بالفلسفة الأخلاقية الأكسيولوجية الغائية. والمطلوب الاستجابة لنداء الواقع المشخص: الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ولمطلب المسؤولية والواجب، أولاً وآخراً، وقصداً للضبط والتحديد والفاعلية.

بالطبع يمكن لفريق من المفكرين ـ أو بشكل أدق من الدعاة الدينيين ـ أن يؤكد أن «العدل الشرعي» الذي يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية هو وحده الذي يضمن العدل بين الناس، لأنّ الله، مبدأ هذا الشرع؛ فالله العادل، أعلم من البشر بما هو حق وخير وعدل لهم. وهذا «التدخل» يَشْخَصُ اليوم في جملة أقطارنا العربية بقوة وحدّة. والمشروع الذي يسعى «الإسلاميون السياسيون» لإنفاذه ينطوي على الاعتقاد الجازم بأنّ «العدل الشرعي»، أي أحكام الشريعة الإسلامية، هو طريق الخلاص. ويكفي أن نلاحظ أن أغلبية الأحزاب الإسلامية السياسية الكبرى تجعل من لفظ «العدالة» علامة على نفسها: في تركيا: العدالة والتنمية؛ في مصر: الحرية والعدالة؛ في المغرب: العدالة والإحسان... وهكذا. وبالطبع الدعوة الأساسية التي تقوم عليها هذه الأحزاب، في ضوء الاسم الذي يرمز إليها، هو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن هذه الأحكام تحقّق العدل والرفاهية.

إنني أدرك تمام الإدراك أننا نتحرك هنا على أرض غير صلبة، وأننا نشهد على هذه الأرض تقابلاً صريحاً بين منظورين مترافعين: منظور الإسلاميين، ومنظور الليبراليين. بين هذين المنظورين يعاني «القانون»،

وتعاني «الدولة» ودستورها، ويعاني المواطنون، أشدّ ضروب العنت والتوتر والقلق. ولأن المجتمعات العربية، هنا.. الآن، قد دخلت أو أُدخلت في ما يمكن أن أسميه «مختبر التجربة الإسلامية الوظيفي» ـ لأنّ هذا، في تقديري، ما يصنعه الغرب اليوم لغايات لا أخوض فيها هنا ـ فإنني لن «أولّي الأدبار» من المشكلة، وسأقف منها الموقف الآتي الذي هو موقف «منهجي» لا «مذهبي» أو «عقدي»:

في عالمنا العربي المسكون ـ بمسلميه ومسيحييه ـ بعبق الدين، وسحره، وأحكامه، وغائياته، وبأوامره ونواهيه، ووعوده ووعيده، وعلائقه ومتعلّقاته، وفهومه ومفاهيمه، وطرائق مقاربته وضروب ممارسته... إلخ، لا نستطيع أن نضع الدين «بين قوسين»، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره. فهو «معطى» مباشر، مشخص، ذو بأس وقوة شديدين عند قوم، طيب رحيم عند قوم آخرين، لأنه «محكم» في وجه، «متشابه» في وجوه، ولأن المتمثّل للدين يتمثله وفق «طبيعة ذاته» وما تنطوي عليه من قاع وجداني أو عقلي أو تراثي أو غير ذلك. وليست المسألة هي في قبول أو عدم قبول الدين وأحكامه، وإنما هي في طريقة فهمنا له ولمضامينه. والقضية المنهجية الكبرى هي الآتية: هل نتمثل الدين تمثّلاً «ذرياً»، بمعنى أن نتصلب عند مفرداته مجرّدة أو منتزعة من «مجموعه»؟ أم نتمثّله تمثّلاً «كليّاً»، أو «هولستياً»، أعني في «مبادئه العامة» و«مقاصده النهائية»؟ ويتعلّق بهذا النظر المنهجي: هل نقرأ النص الديني «على ظاهره»، أي وفق دلالاته المادية الحسية الحرفية؟ أم نفترض أنّ ظواهر النص حافلة بما هو «حمّال للوجوه»، متشابه، وأن التأويل وإعادة قراءة النصوص هما المنهج الذي ينبغي أن يتبع في مقاربة النص وفهمه وإنفاذ مضمونه.

لا أتردّد في المسألة، فأنا أعتقد أنّ المنهج الهولستي التأويلي هو الذي ينبغي أن يتبع، وأن المبادئ والمقاصد هي التي ينبغي أن تطلب، لا في موضوع العدالة فقط، وإنما في جميع الموضوعات الأخرى. لذا كانت نظرية «المصلحة» التي نوّه بها فقهاء المقاصد هي التي ينبغي الوقوف عندها من جملة الموروث العربي الإسلامي، ومضاهاتها بجملة النظريات الغربية

في العدالة، وهذا التقاطع أو «التضايف» ضروري لأننا لا نعيش وحدنا في هذا العالم.

ونظرية المصلحة نظرية تتوخّى الخير العام، وهو مبدأ قرآني صريح، يشتق من مقصد الشريعة في ضمان مصلحة الجماعة وحسن أحوالها. والأصل فيها فعل الخير وتجنّب الشر، أو، مثلما مرّ من قبل، جلب منفعة ودرء مفسدة؛ أي مصلحة العباد في العاجل والآجل.

ومعلوم أنّ فقهاء المقاصد القدامى ـ وبخاصة الشاطبي والقرافي ـ قد جعلوا هذه المقاصد في أقسام: الضرورية، والحاجية، والكمالية، وأنهم شدّدوا على الضروريات منها وحصروها في خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. لكن المحدثين توسعوا فيها بحيث أضافوا إليها ثلة من قيم الحداثة، وحقوق الإنسان.

هذه النظرية في «المصلحة» هي نظرية الخير العام. ومع أنّ القرافي والشاطبي يتعلّقان بمنهج «نصي» في فهم هذه النظرية وفي تطبيقها؛ إلا أنّ آخرين، كالخروصي والعزّ بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي وآخرين، يؤسّسونها على العقل. وقد مرّ قول بعضهم إنه حيثما «ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق (. . .) فأي طريق استخرج بها الحقّ ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. . .» حتى إن الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ/ ١٣١٦م) ذهب إلى تقرير القول إنه إذا تناقضت المصلحة مع النص «الديني» فإنّه يجب تغليب المصلحة، لأنّها المقصد النهائي للتشريع. وفي العصر الحديث ذهب الطاهر بن عاشور إلى أنّ المصلحة ينبغي أن تكون أساساً لجميع الأحكام القانونية[٤٩].

لكن، هل تهدف الشريعة بالدرجة الأولى إلى حماية مصالح الأمة

---

(٤٩) انظر مادة «مصلحة»، في: **دائرة المعارف الإسلامية**، وانظر أيضاً: مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي**، تعليق وعناية محمد يسري (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٥٤)؛ محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م)، ص ٦٣، والأدبيات في الموضوع كثيرة.

المشتركة، أم تهدف إلى حماية المصالح الفردية؟ في المسألة المركزية هنا، أي مسألة الملكية، وفي ضوء التسليم بأنّ الله هو مالك كل شيء، وأنّ للإنسان حق التمتع بالملكية أو الحيازة، تقابل فريق الفقهاء الآخذين بجماعية حيازة الملكية، وفريق الفقهاء الذين وقفوا إلى جانب توزيع الملكية وحق الفرد في اكتسابها ونقلها من شخص إلى آخر.

لكنّ مبدأ الملكية الخاصة هو الذي انعقد الإجماع عليه، بقيود. ومع ذلك فإنّ الأولوية ظلّت تقدّم المصلحة العامة أو الخير العام، بحيث إنه إذا تعارضت المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فإنه ينبغي أن تخضع الأولى للثانية.

أخلص من ذلك إلى أن نظرية «المصلحة» و«الخير العام» تفرض أحكامها في جميع الحقول الإنسانية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، والقانونية. ومع أنّها، في منطلقاتها الأساسية ذات «بذور دينية»، إلا أنّها خضعت لتطوير جوهري جعل منها نظرية «إنسانية» خالصة يمكن البناء عليها، كلياً أو جزئياً، في تشكيل نظرية عربية معاصرة في العدل.

النفعية، المساواة الليبرالية (أو الليبرالية)، الليبرتارية، الجماعتية، الماركسية، النسوية، المقاصدية... هي إذاً النظريات التي تشخص قبالة المجتمعات العربية وتمثّل لها هذا الخيار أو ذاك، إن لم تكن ثمة خيارات أخرى.

لا شك في أنّ «الاقتصادي» يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة، وكي يستقيم العدل في عالم كهذا تبدو المساواة أفضل الردود المناسبة. وهي تبدو كذلك على وجه الخصوص في جملة أقطار العالم العربي، بيد أنّ «الاقتصادي» ليس هو الحاكم الأوحد. فثمّة العامل الثقافي، والعامل الديني الصاعد صعوداً عظيماً، والعامل القومي، والعامل السياسي، والعامل القانوني. ثم إنّ الأقطار العربية، على الرغم من عوامل التجانس ومقوّمات الهوية، ليست متماثلة في كل شيء، والفروق الثقافية شاخصة هنا وهناك. وليس يخفى أن ثمة هوة اقتصادية سحيقة تفصل بعض بلدانه عن بعضها الآخر، وأن الموارد والثروات متباعدة ومتفاوتة هنا وهناك.

والفقر، بل العوز، سمة صارخة من سمات بعض المجتمعات العربية، وتوزيع الثروة في جميع الأقطار العربية توزيعاً غير عادل. ويؤكد لنا الاقتصاديون والاجتماعيون والمفكرون السياسيون والقانونيون ـ وهذه وجوه تحتاج إلى بحث معمق واستقصاء واسع، وهي ليست مما يقدر صاحب هذا البحث على النهوض به ـ أن المظالم وقائع بديهية لا يملك أحد أن ينكرها أو أن يقلل من شأنها، وأن علاجها لا يمكن أن يتحقق إلا بالعدل.

لكن، أي عدل؟

(٤)

في فضاءات الديمقراطية الغربية، الأوروبية والأمريكية، وعلى الرغم من الظفر الكبير الذي حققته الرأسمالية المعزّزة بنظام عولمي اقتصادي ـ لكنه يعاني منذ سنوات آفات مستحكمة ـ لم ينجم أي إجماع حول الفلسفة التي يمكن الزعم أنها هي الطريق المثلى لتحقيق العدالة. وقد ظهر جلياً أن العقل الغربي قد ذهب مذاهب مختلفة، أشرت إليها. كما ظهر أن أتباع هذه المذاهب قد تصلبوا عند أحادية مسرفة تنصب لكل مذهب «قيمة مؤسِّسة» نهائية لا تسمح بالتلاقي مع القيم المؤسسة للمذاهب الأخرى. فالخلاف بين النفعيين وبين ليبرالية رولز قاطعة، والتناقض بين المساواتيين وبين الليبرتاريين جذرية، والمخاصمة بين الجماعتيين وبين الليبراليين مشهودة... وهكذا. لكن من المؤكد أن ثمة تقارباً يمكن أن يحدث بين أكثر من نظرية عند بعض المبادئ أو القيم الأساسية في هذه النظرية أو تلك. فليس ثمّة شك في أنّ ثمة جنوحاً أغلبياً إلى مبدأ تعليق العدل على المساواة، في هذا الشكل أو ذاك. ويمكن القول أيضاً إنّه على الرغم من التقابل التقليدي بين الخير العام وبين الفردانية، إلا أنّ النفعيين والليبراليين التكافليين والجماعتيين ـ والماركسيين أيضاً ـ يسلّمون بأهمية الخير العام وضرورته لسعادة المجتمع.

ومع ذلك فإنّه ليس علينا، نحن، أن نقارب المسألة بإطلاق من أبواب الفضاءات الغربية، على الرغم من التأثيرات التي تدرك أجواءنا. لأنّ للمجتمعات العربية أوضاعها الخاصة، المختلفة، ولأنّ امتداداتها التاريخية في الحاضر تشكّل وعياً مختلفاً، ولأنّ المعطيات الثقافية والدينية

والأخلاقية والفقهيّة أو القانونية، والظروف التاريخية، تفرض أحكاماً ورؤى واعتبارات لا تجري مجرى المعطيات الغربية والأمريكية؛ لذا ينبغي أن نتأمل في مسألة العدل في حدود المعطيات العربية، التاريخية، والراهنة، لا في حدود المعطيات الغربية وتفصيلات المذاهب التي تمّ تداولها ومناقشتها هناك، مقدّرين أيضاً أنّ النوى القاعدية لنظريات العدالة الغربية التي نوهت بها، تشخص، بشكل أو بآخر، في المجال الاجتماعي والإنساني العام لا في المجال الغربي فقط.

أفترض أنّ المعطيات الأساسية للثقافة العربية والإسلامية، التقليدية والحالية، ماثلة، بشكل أو بآخر، في أذهاننا وفي عاداتنا وممارساتنا وتطلعاتنا. وهي إن لم تكن شاخصة على نحو علمي «وضعي» وعقلي دقيق، فإنّها بكل تأكيد شاخصة في إهاب حدس عقلي مباشر أو في رغباتنا وإراداتنا ومطامحنا الحيوية. في حدود هذه المعطيات سأراجع «القيم المؤسسة» النهائية لجملة نظريات العدالة الشاخصة التي عرضت لها في هذا القول.

وبادئ الأمر هنا أنّ ثمة نظريات بانية لعدد من المذاهب، لا نملك إلا أن نضعها بين قوسين وأن نخرجها من السياق، إما لأنه تمّ تجاوزها واقعياً في بيئاتها الأصلية وسواها، وإما لأنها لا توافق المعطيات الثقافية العربية، وإما لأنها مناهضة أصلاً لمفهوم «العدالة الاجتماعية» المنشود.

وفقاً لهذا الاعتبار أستطيع أن أقول إنه يتعذر الجنوح إلى النظريتين الليبرتارية والماركسية، الأولى لأنها تنكر مفهوم العدالة أصلاً وتمثل، وفق تعبير بورديو، داروينية جديدة، والثانية بسبب المبدأ المساواتي المطلق (Égalitarisme) الذي تتبناه، فضلاً عن المنطلقات والقواعد الفلسفية التي لا تجد اليوم آذاناً صاغية لها في الفضاءات العربية، وذلك على الرغم من قوة وسداد بعض الأفكار الأساسية التي تنطوي عليها، وعلى الرغم من استمرار حضورها في أوساط بعض المثقفين والحركات السياسية.

ما الذي يتبقّى، مما يمكن التعويل عليه، بشكل أو بآخر؟

النفعية أولاً! لكن ما الذي يستحق الأخذ به منها؟ أم أنها يمكن أن تكون صالحة للإنفاذ جملة وتفصيلاً؟ إن الغاية الجوهرية التي تطلبها

«النفعية» هي، مثلما مرّ، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأفراد المجتمع. وهذه، بكل تأكيد، غاية سليمة ومطلوبة، فما من إنسان إلا ويطلب السعادة. لكن أي سعادة؟ إذا كان المقصود مجرد سعادة دنيوية منبتّة الصلة عن الله وعن حياة النفس أو الإنسان بعد الموت، فمن المؤكّد أن النفعية بهذا المعنى، لن تكون مناسبة لمجتمعات عربية يحتل فيها «الديني» مكانة جليلة. وتزداد أسباب انعدام الملاءمة إذا كانت المنفعة مرتبطة بمطلق مبدأ اللذة الحسية وبالفردانية «الذرية» الأنانية. صحيح أنّ «المؤمنين» أنفسهم يوجهون حياتهم اليومية بمعيار «حساب الحسنات والسيئات»، ويجهدون في فعل أكبر قدر من الحسنات للحصول، في الآخرة، على أعظم قدر من النفع الماثل في السعادة الأخروية، لكن هذه النزعة «النفعيّة» لا تنحصر، مع ذلك، عند الجميع، في فردانية أنانيّة مطلقة، لأنّ «الأفعال الحسنة» التي يحرص المؤمنون الأتقياء على القيام بها وعلى كسب حسناتها، لا تستحق أن تكون أفعالاً حسنة إلا إذا هي اقترنت بالنيّة الخالصة المتجهة إلى فعل الخير للآخرين، أي إلى توخي الخير العام. أما إذا كان المقصود منها أفعالاً «شكلانية» تقصد «الربح» الخالص، أي «ربح الجنة» بغضّ النظر عن المنفعة التي تمتدّ إلى الآخرين - مثل ما يمكن أن يشاهد عند كثيرين - فإنّها تفقد معناها وقيمتها بكل تأكيد. فالعدالة القائمة على طلب المنفعة المفضية إلى السعادة هي عدالة مشروعة، لكنّها تفقد شرعيتها إذا ما التزمت فردانية مستغرقة في اللذة الذاتية - حسية أو عقلية أو وجدانية - أو في المنفعة الأنانية، غير آبهة بالخير العام. المنفعة خير يطلبه كل الناس، وهو خير طبيعي، إلا أنه حتى يكون عادلاً يجب أن يقترن بفضيلة «الاعتدال» التي تكلّم عليها فلاسفة اليونان وأقرها الوحي الديني، وأن يجتنب الفردانيّة الأنانيّة والنرجسيّة الذاتيّة، وأن يتوخى السعادة والخير للمجموع العام أيضاً.

هل تسهم فلسفة «الحرية» الليبرالية في تشكيل «مركب العدالة» المناسب؟ بكل تأكيد. في الحقلين الأساسيين: الحقل الاقتصادي والحقل السياسي، أي في ما يطلق عليه «العدالة الاجتماعية». وليس ثمّة ريب في أنّ تصوّر «رولز» وأقرانه للعدالة يصلح لأن يكون دعامة أساسية من دعائم العدالة في سياق عربي. ومبدأ المساواة الذي يقترن هنا بالعدالة اقتراناً

تأسيسياً، هو مبدأ جوهري من مبادئ تحقيق هذه العدالة، والفكرة التي يدافع عنها رولز في قوله إن جميع الخيرات الاجتماعية الأولية ـ الحريات، والفرص، والدخل، والثروة، واحترام الذات ـ ينبغي أن توزّع على وجه المساواة، اللهم إلا أن يكون توزيعاً غير متساوٍ لمجمل هذه الخيرات أو لواحد منها، مفيداً لمن هم أقل حظاً ـ هذه الفكرة عقلية، مقبولة، وتوافق المعطيات الجوهرية للتصورات العربية والإسلامية. وبكل تأكيد ليس المقصود هنا الانحراف للمبدأ «المساواتي» المطلق (Égalitarisme) وإلغاء التفاوتات، وإنما المقصود أن يحصل الجميع على هذه المنافع وأن تحقق التفاوتات الطبيعية أعظم النفع للأفراد الأقل حظاً. أي إن العدالة التوزيعية مدعوة إلى أن تعطي كل شخص ما هو حق له وألّا تلحق النفعية اللامساواتية السادرة أي حيف أو ظلم بأفراد المجتمع. هذه الصيغة لعدالة المساواة الليبرالية صيغت أصلاً لمجتمع رأسمالي نفعي فرداني أناني، بحيث مثّلت ارتداداً ونقداً لنفعيته ولمظالمه ولطبيعة الحرية «السادرة» التي توجهه، وتصدت إلى إعادة تشكيله بحيث يحقق أعظم قدر من العدل والإنصاف. في السياقات العربية التي لم تبلغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطور وتعقيد وصراع وتفاوت، تبدو «المساواة الليبرالية» ذات جدوى وفائدة، لكنها يمكن أن تكون أكثر جدوى وفائدة، وأعظم توافقاً مع ثقافة هذه المجتمعات وتطلعاتها، إن هي اتخذت طابع «ليبرالية تكافلية» أو تضامنية أبعد غوراً ونشداناً للخير العام، من دون التفريط بالحريات الأساسية، أي من دون أن يجور الخير العام على الخير الخاص لأفراد المجتمع.

هل تحمل النظرية الجماعتيّة معنى خاصاً لمجتمعاتنا؟ بكل تأكيد أيضاً. فالقضيتان الأساسيتان اللتان تشدّد هذه النظرية على أهميتهما ـ أعني نقد «حيادية الدولة» التي تأخذ بها الليبرالية والليبرتارية، وسياسة الهوية الذاتية والخير العام ـ هما قضيّتان مركزيّتان في الفعل الحيوي للنسيج السياسي والاجتماعي لمجتمعاتنا. ويمكن القول إن ثمة توافقاً عاماً بين الجماعتيّة وبين الاتجاه الأغلبي في مجتمعاتنا، من حيث إنّنا لا نقبل أن تتخلّى الدولة عن مسؤولياتها الاجتماعية، لماذا؟ لأن مؤسساتنا الاقتصادية والسياسية والقانونية لم ترقَ في حسها الاجتماعي وفي إحساسها بالمسؤولية تجاه المواطن والمجتمع إلى مستوى التنظيمات الجديرة بأن تلتفت إلى

المشكلات الاجتماعية وتسهم في تقديم الحلول والمساعدات الضرورية لها. ودولة «الحد الأدنى» و«اليد الخفية» التي يتكلّم عليها الليبراليون والليبرتاريون، لن يترتب عليها في المجتمعات العربية ودولها إلا المزيد من الفوضى والظلم والفساد. لكن، من وجه آخر، نحن لا نطيق أن تتدخل الدولة في «الخيارات التفضيلية للأفراد»، وأن تفرض على المواطن طبيعة «المصير الذاتي» الذي ينبغي أن يحققه وطبيعة «النظام الفكري» الذي يجب أن يجسّده في حياته الخاصة. لا شك في أن «الأنا» متجذّر في «الاجتماعي»، «متموضع» في الممارسات الاجتماعية القائمة، لكن ينبغي للدولة وللمجتمع ألّا يُلْزِما الفرد بتمثل «أيديولوجية» جاهزة وبأن يوجّها حريته الشخصية بحيث تندمج في تصور مستبد شامل لا تحيد عنه. في مجتمعاتنا العربية يجب الدفاع عن الحريات الشخصية، لكن يجب أيضاً، في ضوء فوضى القيم السادرة وانحطاط الحس الأخلاقي العام والتدمير الثقافي الذي أحدثته أذرع «الثقافة الكونية» وقيمها الفردانية والنرجسية الشرسة، ردّ الاعتبار للفضائل الأخلاقية العليا والدفاع عن الخير العام وتحقيق الملاءمة بين هذا الخير وبين خير الأفراد الخاص. وفي اعتقادي أن المنظور «الجماعتي» الذي يؤكد أهمية «الرباط الاجتماعي» وينكر «الحياد الليبرالي» وغلبة «الأنا الليبرالي غير الملتزم»، «الأنا الذري» اللااجتماعي، هو منظور مناسب لمجتمعاتنا العربية في المرحلة التاريخية التي تمرّ بها حالياً؛ لذا كانت الدولة الليبرالية التكافلية، دولة الخير العام والرعاية هي الدولة الأجدر بتحقيق العدل الاجتماعي.

هل ثمة موطئ قدم للعدالة النسوية في مركب العدالة من منظور عربي وظيفي؟ بكل تأكيد أيضاً. فالقضية الجذرية العميقة التي تشكل القاع الأساسي للنسوية هي قضية المساواة بين الجنسين والاحتجاج على مبدأ «التبعية» وإلحاق المرأة بالرجل، والافتئات على حقوق المرأة. ونظرية العدالة في هذا القطاع تريد أن تردّ إلى المرأة الحقوق الإنسانية التي سلبها الرجل عبر التاريخ، وأن تؤكد مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة. وفي عصرنا الراهن، بل منذ عصر النهضة العربي الحديث، احتلت هذه المسألة مكانة متعاظمة في مشاريع النهضة العربية، وتردّدت المقاربة بين مبدأ «انصاف المرأة» والمطالبة بأن تردّ إليها حقوقها «الشرعية»، ثمّ الدفاع

عن مبدأ المساواة بين الجنسين من منظور ليبرالي عند فريق، ومنظور إصلاحي ـ أو تكاملي ـ إسلامي عند فريق آخر، وفريق «راديكالي» عند فريق ثالث. وهذا الفريق الأخير هو الذي ارتبط اسمه بنسوية إسلامية حقيقية، ليست هي على كل حال «النسوية الرافضة» التي جسدتها ثلّة من الكاتبات اللواتي جنحن إلى موقف نقدي صارم بإزاء «مسلمات الإسلام التقليدي» أو الموروث، أعني كاتبات من أمثال تسليمة نسرين وأيان حرسي علي ونجلاء كيليك. النسوية الإسلامية التي يصدق عليها هذا الاسم، وتتمثلها مفكرات مسلمات كأمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن وفاطمة المرنيسي، هي النسوية التي دافعت عن مبدأ «المساواة الأنطولوجية» بين الرجل والمرأة، وأكدت، من منظور قرآني، المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، ورتبت على ذلك «قراءة جديدة» للنصوص الدينية «اللامساواتية» في ظاهرها. بفضل هذه القراءة «التأويلية» التي مارَسْنَها أمكن فعلاً تجريد نظرية إسلامية في العدالة النسوية[٥٠]. وبإمكاننا أن نزعم هنا أنّ هذه النظرية تستطيع أن تستوعب كلتا النزعتين الأخلاقيتين اللتين تمّ تداولهما في الفضاء الغربي، أعني «أخلاق العدل» و«أخلاق الاهتمام»: **الأولى** تعززها عدالة الحقوق، و**الثانية** تعززها الرؤية القرآنية، لا الفقهية، للعلاقة الزوجية.

لا أجد مسوغاً لاستئناف القول في نظرية «المصلحة» التي أخذ بها فقهاء «المقاصد»، وأنّها في صيغتها العقلية، نظرية صريحة في العدالة القائمة على مبدأ «الخير العام»، وأننا، في نهاية المطاف وفي غاية هذا القول، نستطيع، باطمئنان عظيم، دمجها في مركب نظرية عربية في «العدالة الاجتماعية» أركانها الأساسية: المنفعة الضاربة في الخير العام، ليبرالية تكافلية حافظة للحريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظاً، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والملكات الفردية الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر

---

(٥٠) فهمي جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، الفصل الأول، ص ٢١ ـ ٨١.

«الأنا الذرية» الفردانية والنرجسية، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنيان المساواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعاً لا مساواتية وغير عادلة.

تلك معالم أساسية وقواعد بانية لدولة عادلة، ومجتمع عادل، وحاكم عادل[٥١]. لا شك في أنّ «ديمقراطية عالمة» هي شرط ضروري لإنفاذها. لكن ثمة شرط أعظم أهمية وخطراً وبأساً، هو أن يتمثّل كل مواطن، وكل جماعة، وكل مؤسسة، في النظر وفي الفعل، مبدأ ديونطولوجياً جوهرياً هو مبدأ «المسؤولية». لأن حرية سادرة بلا حدود، وديمقراطية تقنية صورية بلا علم ومعرفة وثقافة، لن تعنيا في عاقبة الأمر إلا تسوية مع الاستبداد وطريقاً سالكة إلى مضادات العدل.

---

(٥١) وقف ناصيف نصار في **الذات والحضور** وقفة دالة عند مقولة «العادل»: الإنسان العادل، والحاكم العادل. «فالعادل هو الإنسان المستعد دوماً للتعامل مع نفسه ومع الآخرين بحسب ما يقتضيه العدل مع تقديم العدل الأساسي على العدل الوضعي عند الضرورة وقدر الإمكان». والعادل يتقيد بأحكام القانون من دون سواها. وهو ينشد في العدل القانوني ما يخفف قلقه الضميري في ما يتعلق بحقوقه وواجباته، وبحقوق وواجبات الآخرين حوله. من أين يأتي المجتمع بالحاكم العادل، على الرغم من «أن قيمة العدل مركوزة في حقيقة الكائن الذاتي»؟ تلك «مسألة متوقفة على تقدم الوعي النظري والتطبيقي بالعدل وعلى شيوع هذا العدل في طبقات المجتمع ومؤسساته. الأمر الذي يعني أن مسؤولية خاصة تقع على النخبة المفكرة والقائدة. ولكن الجمهور كله مسؤول أيضاً، ولا سيما إذا كان النظام ديمقراطياً. فالمسألة هي، إذاً، مسألة روح العدل واستقراره في المجتمع بأسره، أفراداً وجماعات، والعادل حقاً هو من يتحرك بروح العدل قبل أن يمسك بميزان العدل». انظر: نصار، **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي**، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩. وقد مرت الإشارة إلى أن بول ريكور قد خص مفهوم «العادل» بكتاب فذ. انظر: Ricoeur, *Le Juste.*

انظر أيضاً الترجمة العربية لكتاب: بول ريكور، **العادل**، تعريب مجموعة من الباحثين؛ بتنسيق فتحي التريكي، ٢ ج (قرطاج، تونس: بين الحكمة، ٢٠٠٣)، ج ١ و٢.

في العدالة والشورى والديمقراطية

I

في تحديده الأسس التي بها تصلح الدنيا وتنتظم أحوالها يقف الماوردي (القرن ٥ هـ/ ١١م) ـ وهو أكبر المنظرين السياسيين في الإسلام الكلاسيكي ـ على ست أحوال أو قواعد هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدائم، والأمل الفسيح (**تسهيل النظر**: ١٣٣). وقد جرى مفكرو الإسلام من بعد الماوردي على التعلّق بهذه القواعد وتقديمها على الدوام عند التعريف بما يسمى بـ «السياسة الشرعية». بيد أن قاعدتين من هذه القواعد الست هما اللتان أولاهما هؤلاء المفكرون أخصّ العناية وأعظم الاهتمام: السلطان القاهر، والعدل الشامل. وحين أراد ابن تيمية (ق ٨هـ/ ١٤م) ـ وهو قمة ما وصل إليه التنظير الخاص بالسياسة الشرعية حتى عصر ابن خلدون ـ استجماع أصول هذه السياسة، وجد غايته في القرآن نفسه حيث يتكشف الأمر الإلهي في أصل نظري رئيس هو العدل (٤ : ٥٨)، وفي مبدأين فرعيين عمليين هما الطاعة (٤ : ٥٩)، والمشاورة أو الشورى (٣ : ١٥٩؛ ٤٢ : ٣٨). أما ابن خلدون نفسه (ق ٩هـ/ ١٦م) فقد خص العدالة بدور حاسم إذ صرح بأن «الظلم مؤذن بفساد العمران» (**المقدمة**، ١ : ٣٤٨). وكان في ذلك تابعاً لتقليد قديم عبّر عنه، بعد الماوردي، الطرطوشي (ق ٦هـ/ ١٢م) الذي قرر أن في رعاية العدل «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء كانت نبوية أم صلاحية» (**سراج الملوك**: ١٦٩)، وسلّم به الغزالي (ـ ق ٦هـ/ ١٢م) ـ في كتاب غير ثابت النسبة إليه ـ إذ جعل السلطان ظل الله في أرضه وقرن عمارة الدنيا وأمن الرعية بعدله موافقة لحديث نبوي يقول أن «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم» (**التبر المسبوك**: ١٧٢ ـ ١٧٣)، وتمثله ابن الحداد (ـ ق ٧هـ/ ١٣م) الذي حدّد الرئاسة بأنها قبل كل

شيء «العدل في السياسة»، أو إقامة العدل لتعمر البلاد ويأمن العباد ويصلح الفساد (**الجوهر النفيس**: ٦١). وبشكل عام ثمة اتفاق عند مفكري الإسلام الكلاسيكي حتى ابن خلدون على التسليم بسياستين: سياسة الدين وسياسة الدنيا. أما سياسة الدين فتهدف إلى «قضاء الفرض»، أي «أدب الشريعة»، وأما سياسة الدنيا فتهدف إلى عمارة الأرض. وكلتاهما ترجع إلى العدل الذي هو «ميزان الله في الأرض» وبه سلامة السلطان. ومع أن العدل قد جاء حيناً بالمعنى الأرسطي، أي بمعنى الفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين، أي الاعتدال، وحيناً بمعنى الاستقامة والاستواء والنزاهة ـ وهو المعنى الذي يأخذ به الفقهاء، إلا أن أكثر المعاني تمثلاً له معنيان أحدهما شرعي والآخر سياسي. أما الشرعي فهو الذي نبّه عليه القرآن؛ إذ جعله مكافئاً لرفع الظلم عن الرعية، وبوجه أكثر تحديداً، مكافئاً لتأدية الأمانات إلى أهلها: ﴿**إِنّ اللهَ يَأْمُرُكُم أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾ [النساء: ٥٨]، أي أن تُعطوا كل ذي حق حقه وفقاً لأحكام الشرع. وأما الثاني فهو ما يرمز إليه بسياسة المصلحة، وهي السياسة التي تقيم الألفة بين الناس، وتهدف إلى تعمير البلاد وتنمية الأموال، ورفع الجور والعدوان عن العباد. ويميّز الماوردي بين نوعيْن من العدل: عدل الإنسان في نفسه وذلك بحملها على المصالح وكفها عن القبائح والوقوف عند أعدل الأمرين من تجاوز وسرف أو تقصير، وهو التوسط بين الرذائل، وعدل الإنسان في غيره وذلك باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط بالقوة والجور، وابتغاء الحق والتوسّط في الأمور «لأن العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل»، «ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته الخروج فيه من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان» (**أدب الدنيا والدين**: ١٤٠ ـ ١٤٢). وثمة خلاف بين مفكري الإسلام عند هذه القسمة الخطيرة التي تقيم تمييزاً قاطعاً بين سياسة شرعية، وبين سياسة دنيوية، فبينما يذهب فريق إلى أن كل الأحكام ترجع إلى الشريعة، وأنه لا وجود لـ «سياسة» خارج أحكام الشريعة وما لا يلتزم أحكام الشريعة فهو فاسد، يذهب فريق آخر إلى أنّ تطور السلطة في المجتمع الإسلامي وتحوّلها إلى سلطة قائمة على القوة والتغلّب قد أصبحا أمراً واقعاً ترتّب عليه من وجه اليأس من أن تلتزم السلطة الدنيوية التزاماً تاماً بأحكام الشريعة، ومن وجه آخر قبول فكرة سلطة دنيوية قائمة على العدل، أي على المصلحة. وقد عبّر ابن عقيل الحنبلي (ق ٦هـ/ ١٢م) عن سياسة المصلحة هذه

وحدّد علاقتها بالشرع بالقول: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، ذلك «أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ـ وهو العدل ـ الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثم شرع الله ودينه» (ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**: ١٥ ـ ١٦). ويؤكد الماوردي أن «السياسة العادلة» تتوخى قبل كل شيء «حراسة الرعية» التي هي أمانات الله لدى السلطان، استودعه حفظها واسترعاه القيام بها بسلطانه. وهو يرد هذه الحقوق التي تقيم مصالح الناس وتوصلهم إلى العدل والتناصف إلى جملة أمور، أبرزها: تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين آمنين، كف أذى الأيدي الغالبة عنهم، استعمال العدل والنصفة معهم، فصل الخصام بين المتنازعين منهم، حملهم على أحكام الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم، أمن سبلهم ومسالكهم، القيام بمصالحهم في حفظ قناطرهم ومياههم، تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم في ما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة (**تسهيل النظر**: ٢١٤). فإذا قام السلطان بهذه الحقوق في الرعية انتظم صلاح المملكة وخلصت طاعة الرعية، فإنّ النفع بصلاح أحوال الرعية عائد إلى السلطان والضرر متعدّ إليه ولن توجد استقامة مُلك فسدت فيه أحوال الرعايا (نفسه: ٢١٤). لكنّ العدل ليس مبدأ مطلقاً فإنّ بعض طوارئ الحياة الاجتماعية والسياسية يمكن أن تلغيه وتجعله غير ذي قيمة. وثمة مبدأ آخر يعلو عليه، هو مبدأ وحدة الأمة أو الجماعة.

هكذا نجد أنه إذا ما تعرضت هذه الوحدة للخطر، بنشوء حالة انشقاق أو خروج أو هرج أو ثورة أو عصيان، فإنّ السلطان الجائر لا يعود سلطاناً غير شرعي إذا ما ردّ الأمور إلى نصابها وجنّب الأمة خطر شقّ العصا والانقسام وأعاد إلى الجماعة وحدتها. لكن يظلّ من واجب أهل التُقى والورع أن يحببوا إلى هذا السلطان العدل والإنصاف وأن يستذكروا في حضرته كل ما يمكن أن يرقق قلبه ويقربه إلى العدل.

للعدل، إذاً، ثمرتان أساسيتان: عمارة البلاد، والطاعة. والطاعة هي الفضيلة السياسية المركزية التي هي حقّ للسلطان على رعيته. والحقيقة أن طاعة أولي الأمر، أي السلطان، هي أمر يجد ما يسوّغه في النصوص

القرآنية والدينية الإسلامية نفسها. وقد رأينا أنّ الآية القرآنية التي يرجع إليها ابن تيمية تقرن الحكم العادل بالطاعة، فإنّ من واجب الفرد والمجتمع أن يطيعا «أولي الأمر». والمقصود بـ «أولي الأمر» هم على وجه التحديد «أمراء المسلمين» ـ وابن تيمية يجعل معهم العلماء ـ وطاعتهم واجبة، وذلك من أجل أن تظلّ الأمور منتظمة والدولة مستمرة الوجود والجماعة متماسكة موحّدة وطيدة الأركان، والأمة واحدة قادرة على مجابهة المخاطر الخارجية. وفي شأن هذه المسألة الدقيقة، مسألة طاعة الدولة وأولي الأمر، انقسم أهل الإسلام إلى ثلاث فئات: فئة اختارت الاتباع والانقياد والطاعة لأولي الأمر، البر منهم والفاجر، وسوّت بين الطاعة لهم وبين الطاعة لله وللرسول؛ وفئة اختارت اعتزال السلطان الجائر والسكوت عنه والبعد عنه؛ وفئة اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانت السمة الغالبة على علاقتها بالدولة وبالسلطان «الصراع» بدرجات تتفاوت بين الوعظ وبين النقد وبين الثورة الصريحة. وإضافة إلى هذه الفئات كلها وجدت فئة رأت أن وجود السلطان نفسه أو الدولة نفسها ليس أمراً واجباً أو ضرورياً إذا تواطأت الجماعة على العدل والتناصف، لأن أصل السلطة نفسها ومبدأ الأمانة بالذات هو إقامة العدل في المجتمع لا أي شيء آخر. بيد أن النظرة الأغلبية هي أنه لا مفرّ من السلطة لأن الطبيعة العدوانية للبشر تلزم بوجود هذا الوازع السلطاني لإقامة نظام العدل والخير وجعل الحياة المدنية أو الاجتماعية أمراً ممكناً. وفي إطار هذه النظرة تكتسب الدولة والسلطان أهمية قصوى ويكتسب مفهوم الطاعة دلالته المطلقة.

من الواضح أنّ مسوغ الطاعة لأولي الأمر، أي للدولة، هو الحفاظ على الدولة قوية وعلى الجماعة موحّدة كي تقوم «السياسة العادلة» بين الناس على أساس من الاستمرار والثبات والاستقرار والأمن. ولقد حثّت النصوص الدينية أولي الأمر ـ أي الدولة ـ على توخي العدالة والرحمة والخير العام. لكنّ الواقع التاريخي لا يوافق مطالب النصوص المثالية، وكل القرائن تشير إلى أنّ الجور ظلّ منتشراً انتشاراً واسعاً في المجتمعات الإسلامية وعبر العصور ـ وبإزاء هذا الواقع تمثّل الاتجاه الأغلبي في عالم الإسلام السُنّي موقف الرضى والطاعة للدولة وللسلطان. وكرّر الفقهاء وأعادوا القول إن «جور دهر خير من هرج يوم»، وإن جور الإمام لا ينقض شرعيته ولا يسوّغ حالة العصيان

و«شقّ عصا الجماعة»، وأنّ «تغيير المنكر» باليد أمر غير جائز. لذا قَبِل هؤلاء الفقهاء إمامة الإمام الجائر ودَعَوا إلى طاعته لما له من دور جوهري في «حراسة الدين والدنيا والذبّ عنهما». ونقلوا في تثبيت سلطانه في جميع الأقوال أنّ النبي نفسه قال: «الإمام الجائر خير من الفتنة»، فاعتبروا طاعة الرعية له فرضاً ومناصرته حكماً، لكنّهم تعلّقوا، نظرياً وقولاً، بأنّه لا تجوز طاعته في ما فيه معصية للخالق: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». غير أنّ ذلك لم يكن، في الغالب الأعم، إلا تقريراً مثالياً الهدف منه الحرص الصوري على احترام النص الديني وصونه من التعدي. وكي يخفّفوا من شرور الدولة والسلطان القاهر آثروا حثّ السلطان على التحلّي بالمُثُل الرفيعة التي توسّعت في عرضها بالأمثلة والأقوال والحكم كتب **مرايا الملوك والأمراء**، ووصايا أفلاطون وأرسطو وأردشير بن بابك وبرزجمهر، ووجّه كتاب **السياسة العملية** الأنظار إلى أهمية مبدأ العدل وإلى موقعه من الرسالة الدينية ومن مقاصد الشريعة الأصلية، كما أبرزوا، إلى جانب مبدأ العدل، مبدأ آخر حثّوا السلطان على التمسّك به قصداً إلى تحقيق المصلحة والعدل والسياسة المؤزّرة. وكان ذلك هو مبدأ الشورى أو المشاورة.

إنّ إقرار مبدأ الطاعة لأولي الأمر، أو الملوك، قد ترتّب عليه تفرّد هؤلاء بآرائهم وإمضاؤها بعزائمهم ورغباتهم وأهوائهم، حتى أصبح ذلك سمة من سمات المُلك والملوك في الإسلام، وأصبحت السلطة السياسية سلطة فرديّة. لا شكّ في أنّ النصوص الدينية الإسلامية لم تنشغل كثيراً بمسألة «نظام الحكم»، وأنّ قصارى ما ذهبت إليه إقرار مبدأ العدل بإطلاق. لكنّ الحقيقة أيضاً هي أنّ النصوص كانت صريحة جداً في الإعلاء من شأن مبدأ سياسي جوهري هو ما أطلق عليه اسم «الشورى». فقد نصت آية قرآنية على ما يأتي: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم**﴾ [الشورى: ٣٨]، وأمرت أخرى النبي: ﴿**وَشَاوِرْهُم فِي الأَمْرِ**﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهذا الأمر ينسحب على أولي الأمر أيضاً. وقد كان ممكناً أن تكون هاتان الآيتان المبدأ الأول لنظام حكم صريح يقوم على المشاركة بين أولي الأمر الحاكمين من جهة، وبين المؤمنين أهل المشورة من جهة ثانية. لكن الذي حدث هو أنّ «فقهاء أولي الأمر» قد قدّموا آية النساء [الآية ٥٩] على آيتَي الشورى، وهذه الآية تخاطب المؤمنين بالقول: ﴿**يَا أيُّها الذين آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسولَ**

وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾، فخصّوا الملوك بالطاعة تعدل الطاعة لله وللرسول، بعيداً عن مبدأ الشورى الذي نصّت عليه الآيات الأخرى. وقد فهمت جمهرة الفقهاء والعلماء أنّ «عقد البيعة» للإمام يعني الطاعة المطلقة، وأنّ الشورى لا تتعدّى تقديم «النصح» من جانب الرعية أو الاستشارة وطلب المشورة من جانب الإمام أو السلطان. ومع أنّ الطبري يذهب إلى أنّ الأمر بالطاعة هو «فيما كان لله فيه طاعة وللمسلمين مصلحة» (**تفسير** ٥: ٨٩)، إلا أنّ الواقع كان يجري على الرضى والقبول، وعلى توخّي الحرص على عدم زعزعة أحكام السلطان، وعلى تعزيز الاعتقاد بأنّ حكم أهل الشورى «الجماعي» يمكن أن يجزِئ ماهية الإمامة ويجرّد الإمام من السلطة التي منحها إياه النصّ القرآني نفسه. لذا اتّجهت آراؤهم في المسألة إلى حثّ السلطان على طلب النصيحة التي يتم بها فعل الصلاح أو تجنّب الهفوات الزلل، غير مجاوزين ذلك إلى فرض الرأي على ولاة الأمر اعتصاماً بـ «جماعة المسلمين» وصوناً لوحدة الأمة، وربما عجزاً.

وثار سؤال جوهريّ: من هم أهل الشورى؟ وهل حكمهم ملزم للإمام أم غير ملزم؟ واقترن بهذا السؤال آخر: من هم أولو الأمر هؤلاء الذي تأمر النصوص بطاعتهم؟ تتجه الإجابة العامة السائرة إلى أنّ أهل الشورى هم أولئك الذين أسماهم المصطلح التقليدي القديم «أهل العقد والحل» (**الأحكام السلطانية**: ٦). وقد اختلف القدامى في تحديدهم اختلافاً واسعاً. فذهب فريق إلى أنّ المقصود بهم «أولو العقل والرأي الذين يدبّرون أمر الناس». ورأى فريق آخر أنهم رؤساء الأجناد «قادة الجيوش» وزعماء القبائل ورؤوس العشائر، وأصحاب المهن، والعلماء المجتهدون، وأرباب الكفايات. وحصرهم فريق ثالث في أهل العلم والفتيا والاجتهاد، أي الفقهاء. أما ابن تيمية فقد أثار مسألة تحديد «أولي الأمر»، ذاهباً إلى أنّهم «الأمراء والعلماء»، مقيماً بذلك ثنائية عميقة في بنيان السلطة، «السلطة السياسية والسلطة الدينية». ومع أنّه صريح في أنّه «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة» (**السياسة الشرعية**: ١٣٣)، إلا أنّه من وجه آخر، وفي صدد شرط الولاية العامة، أي الإمامة أو الخلافة، رأى أنّ المعول عليه في اختيار من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستنِد إلى اتفاق السواد الأعظم من الأمة. وقَبِل ابن تيمية رأي الغزالي أنّ الكثرة هي مناطق الترجيح عند اختيار

الإمام، يقول: «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (**الردّ على الباطنية**: ٦٢ ـ ٦٣)، وأيضاً: «والكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والإجماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (**نفسه**). وقبل الغزالي أقرّ الماوردي مبدأ الأغلبية؛ حيث ربط صحّة الاختيار بقول الأكثرين من أهل المسجد.

لكن ابن تيمية هو الذي تنبّه بشكل خاص إلى عنصر خطير في عملية «الاختيار الشوري»، هو عنصر «أهل الشوكة» الذين من دونهم يتعذّر على أيّ حّد أن يصير إماماً. وقد خصّ ابن خلدون هذا المفهوم ـ الذي يسمّيه العصبية ـ بأهمّية قاطعة حاسمة. وربط به مفهومي «أهل العقد والحل» و«الشورى»؛ حيث يقول إنّ «حقيقة الحلّ والعقد إنّما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حلّ له ولا عقد لديه (. . .). وربما يظنّ بعض الناس أنّ الحق في ما وراء ذلك، وأنّ فعل الملوك في ما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة (عن) الشورى مرجوح، وقد قال (ﷺ): «العلماء ورثة الأنبياء، فاعلم أنّ ذلك ليس كما ظنّه (بعض الناس). وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأنّ الشورى والحلّ والعقد إنّما تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك. وأمّا من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وإنّما هو عيال على غيره، فأيّ مدخل له في الشورى؟ أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهمّ إلا شوراه في ما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها» (ابن خلدون: **المقدمة** ١: ٢٧٨ ـ ٢٧٩). والحقيقة أنّ نظرية ابن خلدون هذه تمثّل «فصل المقال» في المسألة وفقاً لتجربة العمران الإسلامي التاريخية. وبإمكاني أن أكثّف جملة وجوه هذه التجربة في الموضوع الذي يهمّنا هنا بالقول إنّ العدل هو المبدأ المركزي الذي تدور حوله فكرة السياسة الشرعية والسياسة الصلاحية للدولة. وحتى يثمر العدل عمراناً طيباً لا بد من أن تنصاع الرعية انصياعاً مطلقاً لأولي الأمر، أي للدّولة بحيث تساعد بذلك على استقرار الأمن وانتشار الخصب والرخاء وثبات وحدة الجماعة والأمة.

وكي يكون أولو الأمر أقرب إلى الخير ورضى الرعية ينبغي أن يتمّ

اختيارهم ـ أي اختيار الرئيس أو الإمام أو الملك ـ اختياراً حرّاً من أهل الشورى الذين هم أهم العقد والحل. يذهب فريق إلى أنّ هؤلاء هم الفقهاء والعلماء، ويذهب فريق ثانٍ إلى أنّهم «السواد الأعظم» من المؤمنين، ويؤكّد فريق ثالث أنّ رؤساء الجند وزعماء القبائل والعشائر وأرباب المهن هم أهل العقد والحلّ. لكن النظر الوضعي التاريخي يوجّه إلى القول إنّ «الاختيار» الذي يجريه أهل العقد والحلّ هو اختيار أصحاب الشوكة وأهل العصبية، والشورى لا يمكن أن تستوي إلا بإرادة هؤلاء وحدهم.

II

ظلّت صلة الإسلام الحديث بالإسلام الكلاسيكي وثيقة، لكنه لم يتوقف عنده؛ إذ حدثت تطورات متفاوتة فيه. وذلك بسبب الاتصال بالمدنية الغربية وبالفكر السياسي والاجتماعي الغربي على وجه التحديد. ومن واجبنا أن نميّز هنا بين فريقين من مفكري الإسلام الحديث: أولئك الذين كانت أفكارهم ثمرة مباشرة للتأثيرات الغربية ويمثّلهم على وجه التحديد المصري رفاعة الطهطاوي، والتونسي خير الدين، ويمكن اعتبارهم «وسائط» بين الثقافتين، وأولئك الذين خرجت أفكارهم من ثقافتهم التاريخية لكنهم جابهوا على نحو خاص التأثيرات الغربية النظرية والعملية الغازية لبلدانهم المنتشرة في مواطنهم. ويمكن التمثيل لهم بمفكري الإسلام الإصلاحي الذي تحوّل في العقود الأخيرة إلى ما يسمّى بالإسلام السياسي. وهؤلاء يجسّدون التطوّرات الذاتية في الإسلام الحديث والمعاصر. ولعلّ عبد القادر عودة وسيد قطب ومن يجري مجراهما يكونوا أبرز ممثلي هذا الاتجاه.

والحقيقة أنّ ما بهر الطهطاوي في النظام الفرنسي الذي عرفه في أثناء إقامته في أوروبا مع أول بعثة يرسلها محمد علي إلى باريس (١٨٣١ ـ ١٨٣٥) يتمثّل في هذا الذي تنصّ عليه المادة الأولى من مواد الدستور الفرنسي لعام ١٨١٨، يقول الطهطاوي: «قوله في المادة الأولى: سائر الفرنسيين مستوون قدّام الشريعة، معناه: سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتّى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره. فانظر إلى هذه المادة الأولى فإنّها لها تسلّط عظيم على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم،

وإرضاء خاطر الفقير بأنّه كالعظيم نظراً إلى إجراء الأحكام. ولقد كانت هذه القضيّة من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدّمهم في الآداب العصرية. وما يسمّونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة» (**تخليص الإبريز**: ٨٠). وقد يبدو أنّه ليس بين هذا المعنى وبين معطيات الثقافة الإسلامية الكلاسيكية أي رابطة ـ إذ إن هذا كله هو من مستحدثات العقل فحسب ـ لكن الحقيقة أنّ العلاقة بينهما وثيقة، والطهطاوي نفسه يزعم أنّ الحرية عندهم هي ما يسمّى في الإسلام بالعدل والإنصاف، كما أنه يربط صراحة بين الحرية والعدل وبين عمارة البلدان وكثرة المعارف وتراكم الغنى وراحة القلوب، أي الأمن، ويعيد إلى الأذهان عبارة: «العدل أساس العمران» (**تخليص الإبريز**: ٧٤) وهي العبارة التي دأب على استحضارها وتكرارها الكتاب السياسيون المسلمون منذ الماوردي.

مهما يكن من أمر فإنّ العدالة التي يشير إليها الطهطاوي في الشرح السابق هي العدالة القانونية التي تهدف إلى رفع الظلم بين النّاس في سائر الحقوق. وهذه العدالة مقترنة اقتراناً وشيجاً بكافة أشكال الحرية ـ الحرية المدنية أو حقوق الناس، والحرية السياسية، والحرية الطبيعية، والحرية الدينية، والحرية السلوكية ـ وهي حريّات ينبغي أن تكفلها على وجه «التسوية» دولة القوانين، وبذلك يصبح ثالوث النهضة عند الطهطاوي قائماً على الحرية والمساواة والعدل. ويحرص الطهطاوي في **مناهج الألباب المصرية** على أن يجد لهذه المفاهيم ما يقابلها ويعزّزها ويضفي عليها المشروعية الدينية في التقليد الديني الإسلامي (**مناهج**: ٦٦ ـ ٧٨).

لا يختلف خير الدين كثيراً عن الطهطاوي فهو يريد أن يقيس على المثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية التي يكمن فيها بالتحديد سرّ التمدن الغربي وحسن السياسة عند الأوروبيين، ممّا ترتّب عليه توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات. وهو يختزل كل المسألة في القول إنّ «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوّة وثراء ونماء ورفاهية

وأمن وحسن إمارة (كتابي: **أسس التقدم**: ص ١٣٢ وما بعدها). ولتعزيز الأخذ بهذا المبدأ يستدعي خير الدين أحاديث للرسول وأقوالاً لابن خلدون ترسّخ الاعتقاد بأن العدل على وجه الخصوص أصل التقدم العمراني وصلاح السياسة. وهو يؤكد أنّ السياسة المعقولة العادلة المفضية إلى حسن انقياد الرعية وطاعتهم لا ينبغي لها أن تقوم على الاستبداد والظلم، وإنّما على «مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليّات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة» (خير الدين، **أقوم المسالك**: ١٣)، فإنّ «اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب» (نفسه: ١٦). ذلك «أنّ للاستبداد عواقب وخيمة»، وأنّ العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف»، وأنّه «لا يسوّغ أبداً أن يسلّم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاؤها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً وأوسعهم علماً». ويرى خير الدين أنّ الأمة الإسلامية ارتقت ارتقاء عظيماً في وقت نفوذ أحكام الشريعة فيها وحين كانت أصول العدل والشورى محترمة فيها: فبسبب هذه الأصول نما العمران نمواً عظيماً، وازدادت ثروة الأمة وغناها، ونمت القوة العسكرية والفتوح الكبرى (**أقوم المسالك**: ٢٢). فواجب أمراء الإسلام ووزرائه وعلماء الشريعة «الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حبّ الوطن في صدورهم ويعرّفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم». وليس لأحد أن يزعم أنّ التنظيمات القائمة على هذه الأصول ـ الحرية والعدل والشورى ـ لا تناسب أحوال الأمة الإسلامية، أو أنها مضادّة للشريعة الإسلامية، فإنّ هذه الشريعة قد انبنت على مبدأ «المصلحة» في سياسة الأمة وعلى شجب الظلم والاستبداد وعلى أصل جوهري عبّر عنه ابن القيم؛ حيث رأى أنّ «أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه» (نفسه: ٤٢ ـ ٤٣).

تابع ابن أبي الضياف الحملة على الاستبداد، إذ اعتبر «الملك المطلق» معارضاً للشرع وللعقل معاً، وأعاد إلى الأذهان كلمة ابن خلدون «إنّ الظلم مؤذن بفساد العمران»، مؤكداً أنّ هذا الصنف من المُلْك أغلبه جور، وأنّ «جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران

وانقراض الدول» (**إتحاف أهل الزمان**، ١ : ٢٧). وقد ترتّب على هذا عنده أنّ الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة، أما تلك التي تقوم على الجور فإنّه لا يبقى لها مُلْك. ونظر ابن أبي الضياف في أصناف الملك ـ أي الحكم ـ فردّها إلى ثلاثة: الملك المطلق ـ وقد نبذه كما مرّ ـ والملك الجمهوري، وهو قائم على اختيار الناس رجلاً يقدّمونه باختيارهم لإدارة سياستهم ومصالحهم لمدّة محدودة وفقاً لما يتّفق عليه أهل الرأي والمشورة. والملك المقيّد بقانون، وهو ملك دائر بين العقل وبين الشرع وصاحبه يتصرّف بقانون لا يتجاوزه يلتزم به عند البيعة. وهذا الحكم، عند أبي الضياف، مؤسس على العدل والحرية والمصلحة وهو نظير لما عند المسلمين. وإليه يميل، إذ إنّ قواعد الملّة الإسلامية ـ وإن كانت تقوم على الشورى ـ لا تقتضي الملك الجمهوري، لأنّ هذه القواعد تلتزم فكرة وجوب «منصب الإمام» ـ والملك الجمهوري يستند إلى فكرة جواز هذا المنصب فحسب ـ وأنّه ينبني على ذلك وجوب إنفاذ الأحكام الشرعية المعروفة في كتب الدين. وليس العدل السياسي وحده هو المقصود هنا وإنما العدل القانوني أيضاً؛ إذ لا يجوز للملوك، في مشاريعهم العمرانية التي تحتاج إلى أموال، أن تمتدّ أيديهم إلى أموال الرعية بغير حساب أو قيد وإنما ينبغي أن يأخذوا الأموالَ بالعدل. لكنّ مبدأ العدل في العالم السياسي هو الذي يهم ابن أبي الضياف بالدرجة القصوى. وهو يهتمّ بشكل خاص بآليات تحقيق العدل في «الملك المقيّد» وبما يسمّى على وجه التحديد بـ «مجلس الشورى» الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس. وفي رأيه أنّ هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي «لأنّه وسيلة إلى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة والمحبّة بين الراعي والرعية وصون الدماء والأموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الإسلام من خوف تغيير المنكر». صحيح أنّ بعض المسلمين لا يستحسن نظام الملك المقيّد بقانون ويراه بدعة في الإسلام وتشبّهاً بغير أهل الملّة الإسلامية، لكن من البدع ما هو واجب، وليس يجوز حرمان المؤمنين من خير هذا النظام ونفعه (نفسه ١ : ٧١).

بيد أنّ أعظم المفكرين المناهضين للاستبداد والحكم المطلق كان من غير شك السوري عبد الرحمن الكواكبي (ت. ١٩٠٢م) الذي تشبّع هو أيضاً بالفكر الغربي الحديث واستلهم على وجه الخصوص عمل الإيطالي

فيتوريو ألفييري (V. Alvieri) (ت. ١٨٠٣م). لا شك في أنّ أفكار جمال الدين الأفغاني تمثّل نقطة قوية في تاريخ هذه المسألة لكنّ جمال الدين كان رجلاً ناشطاً أو «ثورياً» ولم يكن مفكّراً تأمّلياً على شاكلة الكواكبي، والأفكار العملية التي عبّر عنها تصبّ في النضال الثوري ومكافحة الحكم المطلق الاستبدادي أكثر ممّا تعالج مفهوم العدالة. وحتى عند الكواكبي لا يجدر بنا أن نتوّقع تحليلات نظرية ثاقبة لهذا المفهوم؛ لأنّ جلّ اهتمامه كان منصبّاً على تشريح جثّة الاستبداد وبيان علاقة هذا المرض الخبيث بتقهقر الأمة وبإعاقة التمدّن من جهة، وعلى الدعوة إلى الحرية والعدل والمساواة التي لم تكن إلا مثل الثورة الفرنسية نفسها. ومع ذلك كان للكواكبي فضل التنبيه على أنّ القرآن نفسه مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي ـ أي المساواة ـ وذلك فضلاً عن أنه ينطوي صراحة على ضرورة ما يقابل في أيامنا هذه «مجالس الشورى العمومية»، وعلى توجيه الأمة بحسب «أصول الإدارة الديمقراطية» (**طبائع الإستبداد**: ٣٤٦ ـ ٣٤٧). ولم يبتعد عبد الحميد الزهراوي (ت. ١٩١٦) كثيراً عن الكواكبي؛ إذ جعل الاستبداد العدو الأكبر للتمدن، مؤكّداً أنّ الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية. أمّا السبيل إلى ذلك كلّه فهو العمل من أجل بثّ فكرة آتية من الفلسفة الديمقراطية هي فكرة «الروح العمومية» التي يكمن فيها الاتحاد والقوة وتتجسّد فيها القوّة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبّون جميع الناس ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (كتابي: **أسس التقدم**: ٣٢٤). أما ممثّلو الروح العمومية المدعوّون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتمّ التماسهم بواسطة الانتخابات «أو الاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية. وبقدر ما يعمل ممثّلو الجماعة على تحقيق رغائب الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة (نفسه: ٣٢٥).

كان الطهطاوي وخير الدين والكواكبي والزهراوي ـ ويمكن أن نضيف إليهم أسماء عديدة أخرى ـ ممثّلين لرؤية خاصة في مسألة النهضة وعلاقتها بقيم المدنية الغربية، هي أنّ هذه القيم متجذّرة في التراث الإسلامي وأنّ تمثّلها أمر لا مفرّ منه من أجل تحقيق التمدّن. وتشير كل القرائن إلى أنّ قيم المدنية الغربية هي التي ينبغي أن نربط ساعتنا عليها، على الرغم من أنّه قد

يكون للمدنيّة الإسلامية قصب السبق في هذا المجال. لكن ذلك لم يكن ليرضي أولئك الذين استقر المصطلح على تسميتهم بالسلفيين أو الاتباعيين بأطيافهم المختلفة. فإنّ هؤلاء أرادوا أن تكون المرجعيّة للبؤرة المركزية الإسلامية لا للبؤرة المركزية الأوروبية. لكن وعيهم بوقائع العصر وبانتشار المثل والقيم الغربيّة في المجتمعات الإسلامية بقوّة ألزمهم باعتبار هذا المثل والقيم وبضرورة ربطها بقيم الإسلام نفسه على هذا النحو أو ذاك. ومنذ منتصف القرن الحالي على وجه التحديد تحتلّ أفكار العدالة والحرية والشورى ـ وصنوها الغربي: الديمقراطية ـ مكانة مركزية في أفكار وتأملات مفكري الإسلام المعاصر الذي اتجه في العقود الأخيرة إلى الحراك السياسي من دون أن يغفل عن النظر الأخلاقي والتفكير الاجتماعي.

كان مفهوم «العدالة الاجتماعية» أبرز المفاهيم التي أثارها الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي المعاصر. وكان رائد توجيه الفكر إلى هذا الموضوع هو سيد قطب، ولعلّ ذلك يرجع إلى عاملين: **الأول** يتمثّل في تفاقم أحوال الفقر وسوء توزيع الثروة في المجتمعات الإسلامية؛ و**الثاني** الضغط السياسي الذي مارسته الحركات الاجتماعية ـ السياسية «الجماعية» في مطالع الخمسينيات من هذا القرن. غير أنّ الكتاب المشهور الذي وضعه سيد قطب لمعالجة هذا الموضوع، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٥٤)، لم يقدّم إلا وصفاً عاماً للمفهوم ومبادئ عامة تحكمه مثل القول إنّ المقصود «عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة» وإنّ هذه العدالة تعني «التكافل العام بين الأفراد والجماعات»، والمساواة «الإنسانية» بين الأفراد وإتاحة «الفرص المتساوية للجميع»، لا «المساواة في الأجور» (**العدالة الاجتماعية في الإسلام**: ٢٨ وما بعدها). ومع ذلك فإنّ المشروع لم يخل من بعض الشروح التي تحكمها ثلاثة عناصر: إقرار الملكية الفردية والحرية الفردية بقيود عدالة الجهد والجزاء التكافل الاجتماعي. ويرتبط بهذه المبادئ جملة من التشريعات الاقتصادية والاجتماعية جلّها منحدر من التراث الفقهي الإسلامي، وبعضها يعكس اجتهادات حديثة في أمور عامّة مستحدثة كتأميم الموارد العامة (الماء والكهرباء والوقود) أو منع الفقر المدقع أو إلغاء المؤسسات الربوية وإقامة الاقتصاد على أسس تعاونية، أو حظر القمار والبغاء والمخدرات وغير ذلك، مما يرى سيد

قطب أنّه يعتمد مبدأ المصلحة العامة. وقد تابع هذه الأفكار مفكرون إسلاميون كان أبرزهم المفكر السوري مصطفى السباعي الذي وسم كتابه الرئيس الذي لا يخرج في جملته عن كتاب سيد قطب بـ **اشتراكية الإسلام** (١٩٥٩). وقد جاء هذا الكتاب في ذروة المدّ الاشتراكي في المنطقة العربية ليقدّم تسويغاً لاشتراكية خاصة بالإسلام أرادها متميزة عن الاشتراكيات «المادية».

الحقيقة أن توجّه الفكر الإسلامي المعاصر إلى مسألة العدالة الاجتماعية والاقتصادية ـ وهو التوجّه الذي جاء، كما مرّ، ردّة فعل للانتشار الأيديولوجي للحركات «الجماعية» ـ الاشتراكية والشيوعية ـ قد أثار مرة واحدة مشكلة النظام السياسي نفسه؛ إذ بات من الضروري التساؤل عن طبيعة النظام الذي ينبغي الأخذ به من أجل تحقيق «العدالة الاجتماعية» والحياة الأفضل في المجتمع. ومنذ البداية، أي منذ مطلع الخمسينيات هذه المرة، نجم تقابل جذري بين مجموعة من الثنائيات المتناقضة: الشريعة الإسلامية ـ القانون الوضعي، العدالة الاجتماعية ـ الاشتراكية، الإسلام ـ الرأسمالية، الخلافة ـ الديمقراطية، الشورى ـ الديمقراطية. . . إلخ. وقد افترض أنّ المطلوب من أطراف هذه الثنائيات أن تحلّ مشكلات المجتمع الإسلامي الحديث وعلى رأسها مشاكل الحرية والعدالة والمساواة والتنمية والتطوير. لكنّ مسألة طبيعة النظام السياسي هي التي استأثرت بالاهتمام الأكبر. وفي قلب هذه المسألة كانت «الديمقراطية» الغربية تلقي بتحدياتها الكبرى وتجد آذاناً صاغية لدى التيارات الجديدة الليبرالية والعلمانية والاشتراكية، فضلاً عن الأوساط الإسلامية المستنيرة نفسها. وهكذا أعلى مفكر إسلامي ليبرالي هو عباس محمود العقاد من شأن الديمقراطية وقرر صراحةً أنّ السيادة الأصلية هي لله، لكن السيادة السياسية والعملية هي للشعب الذي يملك حقّ انتخاب المشرعين والحكومات ـ أي أهل (العقد والحل) ـ مثلما يملك حقّ خلعهم وإقالتهم، وما السيادة إلا عقد بين الراعي والرعيّة يوجب على الراعي الامتثال لرغبة الرعية العامة (**الديموقراطية في الإسلام**: ٦٠ وما بعدها). واتفق معه في ذلك المفكر المغربي علّال الفاسي الذي يمكن وصف مذهبه في المسألة بأنّه «ديمقراطية معدّلة» أو «مقيّدة» حيث ألزم سلطة الأمة التي تختار ممثليها لتدبير أمورها بالتوافق مع أصول

الشريعة (**مقاصد الشريعة**: ٢١٥ ـ ٢١٦). لكن المبدأ يظلّ ثابتاً وهو أنّ الأمة هي التي تختار حاكميها. بيد أنّ نقيض الديمقراطية تمثل بالدرجة الأولى في الدعوة إلى نظرية الخلافة، أي ردّ كل الأمور إلى خليفة مطلق السلطة لا وظيفة له سوى إنفاذ أحكام الشريعة. وقد اعتبر الداعون إلى نظام الخلافة مذهب «الديمقراطية» كفراً صراحاً، وفهموا أنّ الديمقراطية ليست إلا المكافئ الكامل للنظام الغربي الرأسمالي المضادّ لنظام الإسلام وشريعته. بيد أنّ تيّاراً ثالثاً بين هذين التيارين المتعارضين حاول أن يتوسّط بين الطرفين بموقف خاص يمكن أن نطلق عليه اسم «تيار الشورى»، يرجع إلى محمّد عبده، ثم عزّز أركانه عند منتصف القرن عبد القادر عودة، ويجد في أيامنا هذه رواجاً واسعاً لدى الكتّاب الإسلاميّين فضلاً عن الحركات الإسلامية المعاصرة وبعض الدول الإسلامية التي شكّلت لأنفسها مجالس للشورى تقابل المجالس النيابية في الدول الديمقراطية. ليس هنا موضع الكلام على جملة النظريات التي اعتقد عبد القادر عودة أنّها دليل على أنّ «الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثّلان نظاماً سياسياً عصرياً» ـ أعني: المساواة، والحرية، والشورى ـ لكن لا بدّ من القول إنه يرى أنّ نظرية الشورى بالذات تعبّر عن طبيعة النظام الإسلامي ذاته. وفي اعتقاده أنّ الشريعة قد قرّرت «الشورى» مبدأ عامّاً وتركت تفصيل أمرها إلى «أولي الأمر» بحسب الظروف والأمكنة والمجتمعات. وهكذا يجوز لأولياء الأمور أن يعتمدوا في الشورى آراء رؤساء الأسر والعشائر أو ممثّلي الطوائف أو رأي الأفراد بطريق التصويت المباشر أو غير المباشر، أو أي طريق أخرى تفضي إلى المصلحة الفردية والعامة. وحين تقرّر الأغلبية رأياً لا يحق للأقلية الاعتراض عليه أو توجيه النقد إليه أو التشكيك فيه مثلما يحدث في النظام الديمقراطي. ويظنّ عبد القادر عودة أنّ الأقلية في النظام الديمقراطي تستطيع ألا تمتثل للقوانين التي تفرضها الأغلبية، في الوقت الذي يفرض نظام الشورى التزام الأقلية برأي الأغلبية، أي إنّ نظام الشورى يجمع بين فضائل الديمقراطية ـ إذ يفرض الشورى والتعاون ـ وبين «محاسن» الدكتاتورية التي تتمثّل في «السمع والطاعة والثقة». ويضيف إلى هذا كلّه أنّ نظام الشورى يفرض ثلاثة أمور: تحديد سلطة الحاكم، إثبات مسؤولية الحاكم عن أخطائه ومخالفاته، تخويل الأمة حقّ عزل الحاكم. وبذلك يقرّر عبد القادر

عودة أن الحاكمية ـ أو السيادة ـ عقد بين الأمة وحاكمها، وأنّ الأمّة أو الشعب هي التي تختار حاكمها، وهو بالتالي مصدر سلطان الحكّام، وهؤلاء نوّاب أو وكلاء عن الأمة ولها أن تستشار في أمور الحكم من خلال ممثليها الذين هم أهل الشورى والمراقبة والتقويم (**الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ١٩٣ ـ ١٩٤). لكن عودة يؤكّد أنّ نظام الشورى ليس الديمقراطية الخالصة، كما أنه ليس الثيوقراطية. فحكومة الشورى ليست ثيوقراطية لأنّها لا تستمدّ سلطتها من الله وإنّما من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة الذي يقيّدها تقييداً تاماً. وعلى الرغم من موافقتها الديمقراطية والنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وتحقيق مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنّها تختلف عن الديمقراطية في أنّها تقيّد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص. ومن نافل الأمور أن نقول بعد ذلك أن نظام الشورى مضادّ للنظام الدكتاتوري مثلما هو مخالف للنظام الملكي الوراثي على الرغم مما حدث في تاريخ الإسلام من تحويل هذا النظام إلى نظام ملكي دنيوي عطّل أحكام الشريعة ومكّن للظلم بين الناس (نفسه: ٨٣ ـ ٨٦).

في أيامنا هذه يعتبر محمد سليم العوا، وهو من أبرز الذين عنوا بالنظرية السياسية الإسلامية، أنّ أهم المبادئ الدستورية الإسلامية الشورى والعدل والحرية والمساواة. وفي مسألة الشورى وجّه العوا النظر إلى: حجية الشورى ومدى وجوبها، ونطاق الشورى، ومدى إلزامها، أي: هل الشورى مُلْزِمة أم مُعْلِمة؟ وجرياً مع التراث السياسي الإسلامي ومع فكر عبد القادر عودة على وجه التحديد، يرى العوا أن الشورى هي «اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة»، أو أنّها «مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم اتّباعهم». والشورى ثابتة نصاً، بالقرآن وبالحديث النبويّ. وهي واجبة على المؤمنين والحكام، خلافاً لمن رأى من الفقهاء أنّ الأمر الوارد بالشورى في الآية إنّما هو للندب لا للوجوب، وأنّ المقصود بهذا «النّدب» هو «تطييب قلوب الصحابة». والشورى مطلقة يتسع نطاقها لتشمل كل الأمور، باستثناء ما وردت فيه أحكام تفصيلية، وبقيد مهم هو أنّه لا يجوز لرأي اتّخذ بالشورى أن يخالف نصاً شرعياً من القرآن أو الحديث. وكلمة «الأكثرية» هي التي تحسم الأمر في

القضايا المعروضة للشورى، والممثّلون للأمّة أو المفوّضون عنها، وهم أهل العقد والحل الذين ينبغي أن يكون تمثيلهم للأمة عامّاً جامعاً تختارهم الأمة اختياراً حرّاً فيكونون وكلاء عنها وممثّلين لإرادتها، وتكون آراؤهم الشورية ملزمة يجب العمل بها حين تتّخذ صورة الإجماع (**في النظام السياسي للدولة الإسلامية**: ١٧٩ وما بعدها). وعلى الرغم من التأثير الجليّ لمفهوم الديمقراطية الغربي في نظرة العوا، من جهة إعادة تشكيل عناصر هذا المفهوم بحيث تتلبّس مفهوم الشورى، وحمله على ابتداع الأخذ بالشورى الملزمة ـ وهو ممّا لم يأخذ به جمهور فقهاء الإسلام، وممّا لم يرد فيه نص صريح ـ فإنّ العوا يأبى الإقرار بهذا النظام ويتحرّج من المصطلح ويستبعده قائلاً: «إذا كان جوهر الديمقراطية يبدو لكثير من الباحثين غير متعارض مع أسس النظام السياسي الإسلامي، فإنّنا (...) نقول: ما دام مصطلح الشورى واضحاً (. . .) فلماذا نستبدل به غيره تقليداً للغرب أو للشرق؟ إنّه لا شك أنّ إحياء الشورى فقهاً وتثبيت أسسها تنظيماً أكثر دلالة على أصالة هذه الأمة وعمق أواصر الصلة بين حاضرها الذي ترنو فيه إلى تحقيق جوهر الحرية والعدل العام، وبين ماضيها الذي علمت فيه البشرية أنهما دعامتان أساسيتان للحياة الإنسانية» (نفسه: ٢٠٢). وفي أمر هذا المبدأ الأخير، مبدأ العدل، لا يخرج العوا عن مجمل الآراء القديمة التي تستند إلى الآيات القرآنية التي تأمر بالعدل والإحسان (١٦ : ٩٠)، وبأداء الأمانات إلى أهلها وبالحكم بالعدل (٤ : ٥٨) وغيرها، أو تلك التي تحرّم الظلم وتنهى عنه (٤٢ : ٤٢؛ ٤٦ : ١٢؛ ٤ : ١٤٨ . .). لكنّه لا يفصّل في معاني العدل والظلم ويكتفي بإعطاء بعض الأمثلة كالعدل بين الزوجات أو الاحتكام إلى الوثائق التي تقرّر الحقوق بين الناس الذين تربطهم عقود بيع أو شراء أو دين.

لا نكاد نجد أيّ عنصر جديد في المسألة في الكتابات التي ظهرت في السنوات الأخيرة، والرصين منها يغذّي الاتجاه الذي عبّر عنه فكر «الإخوان المسلمين» ممثّلاً في عبد القادر عودة والعوا ويتّجه إلى الأخذ بوجوب الشورى وبأنّها ملزمة وبأنّ الأصل فيها أنّ السيادة للأمة ولممثّليها من أهل الحق الذين لم يتمّ أي إجماع على تحديد هويّتهم، وإن كان بعض المنظّرين يفتحون الباب لشورى تستند إلى الانتخاب العام المفضي إلى مجلس للشورى هو وليد رأي أغلبية الأمة (فتحي الدريني: خصائص

التشريع الإسلامي في السياسة والحكم). لكن أصواتاً أخرى ـ ليست كثيرة على كل حال ـ من بينها أصوات لأحزاب دينية سياسية، كحزب التحرير الإسلامي، تصرخ بقوة أنّ النظام السياسي الإسلامي هو نظام الشورى، وأن نقيضه المطلق، الديمقراطية، كفر صريح.

III

واضح كل الوضوح إذاً أنّ قيمتي العدل والشورى تحتلّان مكانة مركزية في المنظومة النظرية الإسلامية. فالنصوص الدينية صرّحت بهما، والفكر السياسي التقليدي جعلهما مبدأ للخير والأمن، والمفكرون السياسيون الإسلاميون المحدّثون والمعاصرون أحلوهما في منزلة عالية من مشاريعهم في الإصلاح. لكنّ الحقيقة هي أنّ الغموض لا يزال يكتنف وجوهاً كثيرة من وجوه هذين المفهومين. فعلى الرغم من تكرار الإشادة بالعدل والحثّ عليه فإنّ هذا المفهوم لم يعالج معالجة كافية في الكتابات الإسلامية قديماً وحديثاً، وأكثر العروض تفصيلاً في الموضوع ـ وهو العرض الذي قدّمه سيد قطب ـ يقصر تقصيراً جليّاً في شأن تحليل المفهوم وبيان ماهيّته ومشكلاته. أمّا في النصوص القديمة فلا يعني أكثر من التوسّط بين الأطراف، أو الاعتدال، ورد الحقوق والأمانات إلى أصحابها. ومن المؤسف حقاً أنّ الفلاسفة المسلمين، أولئك الذين تخرّجوا من المدرسة اليونانية، لم يلقوا بالاً إلى هذه القيمة، على الرغم من الشكاوى المريرة من الظلم والمظالم التي كانت تحفل بها كتب الأدب والأخبار ـ وبالتالي الحياة اليومية ـ وظلّت أفهامهم في الموضوع ذات أفق يوناني خالص ـ سلبي على طريقة الفارابي، إيجابي على طريقة مسكويه ـ لكنّه يكاد يكون مقطوع الصلة، إجمالاً، بمجرى الوقائع الاجتماعية المباشرة أو المحيطة. وفي العصر الحديث يرجع الفضل في تنبيه المفكرين المسلمين لخطورة قيمة العدالة إلى الحركات الاشتراكية والجماعة التي أصغت الجماهير إليها باهتمام بالغ بسبب شجبها للاستغلال الطبقي وتوكيدها مطلب العدالة ونضالها من أجل تحقيقه في الواقع الاجتماعي. وقد يذهب بنا الظنّ إلى أنّ انتماء جلّ المفكّرين الإسلاميين إلى الطبقة الوسطى التي لا تشكو كثيراً من واقع الظلم وغياب العدالة قد جعل هذا المفهوم ثانويّاً. لكن من المؤكد أنّ المنافسة والصراع مع الأحزاب «الجماعية» هما اللذان أثارا الاهتمام بالمفهوم، ذلك الاهتمام

البالغ الذي امتدّ إلى عقد الثمانينيّات من هذا القرن. واليوم، تشير كل القرائن إلى أنّ أوضاع التنمية والإنتاج وسوء توزيع الثروة والمديونيات العالية وانتشار أحوال الفقر والفاقة والظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي في كثير من أقطار عالم الإسلام تفرض النّظر الجدّي في مفهوم العدالة على نحو موافق لخصوصيات هذه الأقطار، وبصورة قابلة للتطبيق العملي.

أما الحكم العادل المستنِد إلى الشورى فلم يخرج في التجربة التاريخية الإسلامية الوضعيّة عن أن يكون مجرد «مثال» تلهج به الألسنة والنصوص دون الأفعال والواقع، على الرغم من توجيه النصوص الدينية إليه والحرص الشديد عليه، وعلى الرغم من الانتقادات العنيفة التي كان يوجّهها بعض العلماء أو المثقّفين المتكلّمين من الخوارج وبعض أجنحة الاعتزال وأصحاب الحديث ـ إلى الملك والملوك. وفي العصر الحديث أسهمت الديمقراطية الغربية منذ حملة نابليون على مصر في تنشيط مبادئ الحرية والعدالة والشورى ونجح التيار الوسطي القويّ في الإسلام الحديث في أن يصوّر الشورى مكافئاً بديلاً للديمقراطية الغربية.

واقترب بعض أصحاب هذا التيّار من المفهوم الخالص للديمقراطية أحياناً، لكن غالبيتهم حرصت على أن تقيم فروقاً وتمايزات بين الشورى وبين الديمقراطية ـ كما رأينا في القسم الثاني من هذا البحث ـ وتحرّجت من التصريح بأنّ النظام السياسي الإسلامي ينتسب إلى الديمقراطية. وليس ثمّة شكّ في أنّ سلطة النصّ الديني ومصطلحه من جهة، والخوف من المصطلح الغربي وسلطة «رمزه» من جهة أخرى، قد أدّيا دوراً ملموساً في هذا الحرج والنفور.

إنّ الوقائع والأحوال الراهنة في عالم الإسلام الحديث ذات وطأة عظيمة، وهي تفرض على كل من يتصدى للتفكير فيها ومعالجتها أن يقدّمها في الاعتبار والنظر، وأن يستدعي «النص» ليساعد في معالجة الواقع أو توجيهه أو إعادة تشكيله في حدود الممكنات المتوافرة، وهكذا نلمس عند هذه النهايات من القرن أنّ الخلل يطال جميع القيم الإنسانية الكبرى في عوالم الإسلام. وتأتي العدالة في مقدّمة القيم الغائبة. فثمّة خلل في حضور هذه القيمة في القطاع القانوني، وفي القطاع الاقتصادي، وفي القطاعين

الاجتماعي والسياسي. ثمة قوانين لكنّها لا تطال الجميع على وجه التساوي. وثمة إنتاج وثروة وعمل لكن القوانين التي تحكم هذه الأمور غير واضحة أو صارمة أو عقلانيّة. وثمّة نشاط سياسي لكنّ توزيع الأدوار فيه لا يخضع لمعايير سوية. وثمة حياة اجتماعية لكنّ الأفراد لا يكافأون وفق عملهم وإنّما وفق ارتباطاتهم الطائفية أو العرقية أو الحزبية أو الشخصية. وبطبيعة الحال تختلف الأمور من قطر إلى قطر ومن جماعة إلى جماعة ومن بيئة إلى بيئة. بكل تأكيد تقتضي العدالة، وفق أي منظور إسلامي، أن تجري أحكام الشريعة على جميع أفراد المجتمع بتسوية تامّة، لكنّ أحكام الشريعة التي صرحت بها النصوص هي جزء من منظومة أوسع للعدالة أقرّت الشريعة نفسها مضامينها حين شرعت الاجتهاد وجعلت «المصلحة» على رأس الأصول التي ينبغي أن تتوخّاها سلطات التشريع أو الاجتهاد حين تنظر في الوقائع الجديدة وتقترح من أجلها أحكاماً وقوانين. ذلك أنّ كلمة ابن عقيل في هذا المجال هي الكلمة الفصل: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، وحيثما ظهرت أمارات العدل بأي طريق فثمّ شرع الله ودينه. وفي هذا السياق يجد الفكر النظري الإسلامي نفسه مدعواً اليوم إلى مراجعة شاملة مدقّقة لمسألة العدالة التي لا يشكّ أحد من الناظرين في أحوال عوالم الإسلام الراهنة في أنّها إحدى كبرى المسائل التي تعترض نموّ هذه العوالم وتقدّمها. ولأنّ النصوص الدينية التي تعرض لهذه المسألة لا تخوض في ماهيتها ووجوهها الدقيقة فإنّ النظر الإنساني أو العقلي في المسألة سيجد أمامه هنا مجالاً فسيحاً للنظر والاجتهاد وفق الأحوال والجماعات وجملة الظروف التاريخية المشخصة.

من وجه آخر سيساعد صمت النصوص عن الكلام على ماهية الشورى وطبيعتها على مراجعة المفهوم وتحديده تحديداً أفضل ممّا تم حتى الآن. وفي هذا الصدد لا بدّ من الوقوف عند إنجاز إنساني رفيع أدّت إليه مسيرة الحضارة الغربية، وهو كفاية النظام الديمقراطي في حكم البشر للبشر وفي الاستجابة لتطلّعات البشر الزمنية ولكرامة الإنسان الأرضية. ومع أنّ المفكّرين لن يتوقّفوا عن مراجعة المفاهيم ونقدها وإعادة صياغتها ـ ومفهوم الديمقراطية واحد من هذه المفاهيم الحيّة الخاضعة للمراجعة والنقد المستمرّيْن ـ إلا أنّ بعض عناصر المفهوم حازت قبولاً عاماً باتت الديمقراطية بفضله ذات سمات

واضحة مميّزة. فالديمقراطية تعني أن يختار المحكومون حاكميهم، وتعني أن يخضع الجميع، حكام ومحكومون، للقانون على وجه التسوية. والديمقراطية تعني مشاركة الأمة في حكم ذاتها وأن يكون مبدأ الإجماع أو الأغلبية هو معيار الحسم في القضايا المعروضة على الأمة أو ممثّليها الذين تختارهم بحرية. والديمقراطية تعني أخيراً «تحديد» السلطة المركزية، وعدم إطلاق يد الحاكم في شؤون الأمة وأفرادها.

هل يستجيب «النص» الإسلامي لهذا المنظور؟ أنّ العناصر التي تعزّز فيه هذا المنظور عديدة:

أولها: هذا المبدأ التاريخي الذي صرّحت به النصوص ولم يغفله أحد في الإسلام، وهو الشورى. لكنّ دلالة الشورى هنا لا تتمثّل في أنها المكافئ البديل للديمقراطية أو لنظام كامل في الحكم، وإنّما دلالتها تقتصر على مبدأ «المشاركة»، مشاركة أفراد الأمة في تدبير شؤون المجتمع وسياسة الدولة.

ثانيها: مفهوم إجماع الأمة؛ إذ جعلت النصوص الأمة الواحدة موضوعاً للخطاب القرآني الدائم وصرحت بأنّ هذه الأمة «لا تجتمع على ضلالة». ومعنى ذلك أنّ الأمة أصل في الأحكام الاجتهادية، وأنّ إجماعها أساس للحكم.

ثالثها: اختيار الأمّة المحكومة لحاكميها، وهم الذين أَطلق عليهم النص اسم «أولي الأمر»، ممثّلين في رئيس الدولة ـ أو الإمام في المصطلح القديم ـ الذي يختاره السواد الأعظم من الأمة بإجماع وبيعة، وفي السلطات الأخرى «المشاركة» في الحكم أو «الولاية» التي يختار آحادها أيضاً السواد الأعظم من الأمة، أو رئيس الدولة نفسه.

رابعها: الخضوع للشريعة (ما ورد فيه أحكام نصية) والقانون (ما نجم بالاجتهاد) وتحديد سلطة الحاكم، أو أولي الأمر، دفعاً للتسلّط أو الاستبداد الفردي أو الجماعي.

خامسها: مراقبة الحكّام ومساءلتهم، موافقة للتجربة التاريخيّة المؤسّسة بالنصّ والمجسّدة في مؤسستَي المظالم والحسبة، أو في ما يماثلهما في أي زمن آخر، وذلك على الرغم من التعسّف الممكن في

استخدام نظام الحسبة بالذات، وبخاصة حين يؤذن للأفراد باستخدامه من غير ضابط أو وفقاً للأهواء والنزعات واستعداء للدولة على الحريات وعلى أصحاب الآراء والاجتهادات المخالفة. والحقيقة أنّ بحث هذا الوجه من المسألة يقضي قطعاً بإعادة تشكيل هاتين المؤسّستين بحيث تصبح وظائفها من وظائف الدولة نفسها لا الأفراد أو الجماعات أو الأحزاب.

سادسها: المصلحة وهي مبدأ عام تتمثّل فيه كلّ «غائية» السلطة والدولة، ومتعلّقاتها المشخّصة من نشدان للخير العام والسعادة والعدالة وجملة ما يسمى «مقاصد الشريعة» التي استنبطها فقهاء السياسة الشرعية والتي لا تختلف في حقيقة الأمر وعند التحليل النهائي عن القيم المدنية العليا التي أقرّتها المدنيّة الحديثة لمنافع الإنسان وخيره.

لا شك في أنّ هذا المنظور يمكن أن يقابل بالاعتراض بأنّ الديمقراطية لا تستمدّ قوانين المجتمع والدولة من «الشريعة الإلهية»، وأن قواعدها إنسانيّة خالصة، وهو اعتراض وجيه. لكن الحقيقة أيضاً هي أنّ ماهية الديمقراطية لا تتحدّد بالأصل الذي تصدر عنه الأحكام والقوانين الناظمة لقطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كافة، وإنّما هي تتحدّد بطريقة إقرار هذه الأحكام والقوانين واختيارها، وبالمنهج الذي يجري عليه تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبحدود السلطة السياسيّة الوضعيّة. وبتعبير آخر ليست الديمقراطية «منظومة مذهبية» وإنّما هي طريقة في تنظيم الحكم وروح في توجيه السلوك. ويترتّب على هذا أنّه ليس يقلّل، في اعتقادي، من السمة الديمقراطية للمنظور الذي عرضت له أخيراً أن يكون جزء من الأحكام والقوانين قد تم أخذه من الشريعة على سبيل «التبنّي» بينما جاء جزؤه الآخر من الاجتهاد البشري الخالص. إنّ جميع الشروط الجوهرية المحدّدة لماهية الديمقراطية متوافرة في هذا المنظور الذي يتجاوز في حقيقة الأمر، وبقدر عظيم، المفهوم التقليدي القديم للشورى، وهو مفهوم يشتمل، بحدود وقيود متفاوتة، على عدد من العناصر المقومة للديمقراطية لكنه في مجمل وجوهه وكلّيتها لا يطابق تمام المطابقة مفهوم الديمقراطية الحديث. وهذا إذا كان للديمقراطية الحديثة نموذج واحد أو مفهوم واحد؛ إذ واقع الأمر أنّ الديمقراطية «ديمقراطيات» مثلما أنّ العدالة «عدالات».

نحن والديمقراطية

(١)

تحتّم جهود التنوير العربية في المسارات الجديدة التي توضَع مناطق العالم على خطوها اليوم فكراً تأملياً انتقادياً نزيهاً ومراجعات مدقّقة للمفاهيم والمعايير والاتجاهات والسياسات التي تتمّ الدعوة إليها، أو التي يجري تبنّيها في الواقع العملي المشخّص.

الحقيقة أن التنوير ذاته لا يستقيم البتّة خارج حدود هذه المراجعة التحليليّة النقدية، ولا يرجى منه أي فائدة أو جدوى إن هو لم يسوّغ ذاته ويقم بنيانه على أسس راسخة ورؤى سديدة تحيط بحقائق الأشياء وبوقائع العالم الصلبة والهشة على حدّ سواء.

ولم تعد الأحوال تطيق إطلاق الدعاوى المموّهة أو الأحكام الإقناعيّة الخطابيّة أو التقديرات العامة التي تُلقَى على عواهنها أو التي تندّ، ابتداء، عن كل مبادئ «التحقيق» الفعلي وأساليبه. فالمفارقة العظمى التي ألقتها إلينا في النصف الثاني من القرن العشرين حركات النهضة العربية بأشكالها الفردية والجماعية ـ إذ جعلت من الديمقراطية ديدناً وقصداً مطلقَيْن ـ فضحت على نحو مروّع القواعد الدفينة والأسس المزيفة والتسويغات الخادعة التي كانت تثوي في قواعد البنى التاريخية لأولئك الذين نسبوا وجودهم «الخارجي» إلى هذه الدعوى.

الحقيقة هي أنّه لم يتعلّق بصدق الدعوى وبمقوماتها المشخّصة إلا نفر قليل. أما أغلبية القوم فتلبستها شروطها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية «الأولية»، تلك الشروط المنحدرة من الثقافة «القاعدية» والقيم

السائدة والأحوال الوضعية والتراث المشوّه. لقد تعلّقت جميع الحركات السياسية والاجتماعية بهذه القنية الثمينة، قنية الديمقراطية، ونادت بها وجعلتها مبدأ لها وغاية لحراكها. لكنّها في التجربة المشخّصة وفي الحياة الفعلية وفي جميع الحالات التي هيِّئ لها أن تدرك مقاصدها في الاستحواذ على «الملك»، أقدمت على عملية فصل واقعي مباشر بين جَذْرَي الكلمة المقدسة: الحكم والشعب، وحوّلت السلطة السياسية والدولة إلى أداة مضادة للشعب وإلى وسيلة لقمع حرياته وكبح مطامحه، وتنكّرت لكلّ المعاني المقدّسة التي ارتبطت بالمفهوم الكلاسيكي المتداوَل لهذا المبدأ، وجعلت من الأرض الموعودة أرضاً يباباً. ولم تخرج جملة المفكرين أنفسهم إلا لماماً عن هذه السبيل. يستوي في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى حركات قومية أو دينية أو اجتماعية أو جماعيّة؛ إذ ما لبثوا أن كشفوا القناع عن نزعات سلطوية أو شوفينية أو نخبويّة أو قمعيّة أو تفرديّة تنهض بجلاء في وجه جميع القواعد التي تقوّم الديمقراطية، وتشي بحقائق واقع خفي مرير يندّ على نحو صارخ عن السبل المفضية إلى المتعلّقات الجوهرية المنشودة من هذا النظام: العدالة والحرية والرفاهية والوحدة.

لم يعرف القرن العشرون العربي إلا أضواء خادعة ووعوداً كاذبة. فلم يُقدّر لدعوى الديمقراطية أن تجد في الفضاءات العربية مكاناً طيبّاً. بيد أنّ ما هو أخطر من ذلك أنّ المفهوم نفسه لم يجد من يجلي معانيه تجلية تامة، ولم يقف أحد منه إلا عند طبقاته القشرية الخارجية، وبقيت مشكلاته البنيويّة خارج مدى النظر.

وفي خضم التحوّل الذي يعتور وجوداتنا اليوم، يعود المفهوم من جديد، ويراد له أن يتصدّر قائمة الأهداف والغايات والمقاصد التي يتوجّه إلى بثّها ونشرها المؤمنون بـ «المجتمع المدني». ويقارن ذلك بوجه من المفارقة يتمثّل في أنّ هذا المبدأ نفسه بات ينصب شعاراً من الشعارات التي تدعو إليها الدولة العربية القطرية أيضاً، لا بل إنّ بعض هذه الدول يتخطّى في دعاواه الديمقراطية أكثر الديمقراطيين وثوقيّة وإيماناً وتصديقاً. ويساعد على ذلك بكل تأكيد أنّ المفهوم نفسه يبدو مفهوماً «حَمالاً للوجوه»، وأنّ الغموض وعدم التحديد يأذنان باستخدامه في جميع

الأحوال ومن جميع الأطراف، بنوايا طيبة أحياناً وبنوايا غير طيبة أحياناً أخرى. تلك وجوه من المسألة تستدعي نظراً «تنويرياً» برفع الغطاء عن جوانب الغموض وعدم التحديد، ويسهم في تحريرنا من الأوهام الزائفة المغلقة لجملة الأحوال العامّة التي ضاقت واشتدّت وباتت تفرض على كلّ منّا مراجعة القضية، بحيث لا يأذن أحد منّا لنفسه أن ينزل إلى النهر ويجري في تياره من دون أن يعرف معرفة كافية حقيقة المجرى الذي ندب نفسه للسير فيه.

(٢)

ما من أحد اليوم إلا ويزعم أنه ديمقراطي، وجميع الأنظمة والحركات السياسية والفكرية ـ حتى النازية والصهيونية والفاشية والستالينية ـ نسبت وتنسب نفسها إلى الديمقراطية. وتلك، على الأقل وبكلّ تأكيد، دلالة قاطعة على أنّ هذا النمط من الحكم قد حقّق ظفراً حاسماً في عصرنا، ظفراً حدا ببعض مفكري الليبرالية الديمقراطية الذين نجموا في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى أن يستلهموا كلمة لهيغل فيجعلوا من هذا النظام «نهاية للتاريخ».

ومع أنّ هذا النظام في جملة أشكاله المتداولة في عصرنا ليس إلا ثمرة من ثمار «الحداثة» التي ترتد إلى العقلانيّة الموضوعيّة التي عبّر عنها ديكارت، إلا أنّ النظام في صيغته الأولية كان بدعة أثينية ارتبطت بمفهوم المدينة ـ الدولة (Polis)، كان لها ما يماثلها عند بعض الشعوب الشرقية السابقة على الأثينيين[١].

والواقع أنّ المصطلح المستخدَم للدلالة على هذا النظام هو مصطلح يوناني راسخ أصيل. فالكلمة، مثلما هو معروف لكل أحد، في صيغتها الفرنسية (Democratie) والإنجليزية (Democracy)، مشتقة من الكلمة اليونانية

---

(١) Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 3 vols. (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987), and Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge, UK: Polity Press; Austin, TX: University of Texas Press, 1992).

demokratia التي تعني جذراها Kratos, demos على التوالي: الشعب والحكم. والديمقراطية تعني على هذا الأساس شكلاً من الحكم يستند إلى حكم الشعب، وذلك خلافاً لأشكال أخرى مضادّة تخصّ بالحكم قوى أو أفراداً أو جماعات ذات طبيعة إطلاقية أو استبدادية تغيب فيها المساواة السياسية.

لكن تاريخ الديمقراطية يدلّ دلالة واضحة على أنّ المفهوم معقّد مشكل مشكك، وأنّه ليس ثمة شكل واحد للديمقراطية وإنما ثمّة أشكال ونماذج. والحقيقة أن تعدّد نماذج الديمقراطية آت، على ما يرى ديفيد هيلد، من الخلاف حول ما إذا كان على الديمقراطية أن تعني نمطاً من «السلطة الشعبية» ينخرط فيه المواطنون في حكم أنفسهم وإدارة شؤونهم، أو أن تكون وسيلة تعين على اتّخاذ القرارات من جانب أولئك الذين يتمّ انتخابهم لتمثيل الشعب(٢). وفي ضوء هذا التمييز أمكن حصر نماذج عديدة من الديمقراطية. والنماذج الكبرى، بحسب تصنيف هيلد ثلاثة:

النموذج الأول: النموذج الكلاسيكي

وهو ذو شكلين رئيسين:

١ ـ الديمقراطية الأثينية

وهي ديمقراطية مباشرة تستند إلى مشاركة المواطنين وتدخّلهم المباشر في حكم أنفسهم. ومبدأ التسويغ فيها أنّ من حقّ المواطنين أن يتمتّعوا بالمساواة السياسية وبالحرية في أن يحكموا أنفسهم وفي أن يُحكموا من أنفسهم، فهم الحاكم والمحكوم، والسيادة التامّة هي لجماعة المواطنين ومشاركتهم في الوظائف التشريعية والقضائية مباشرة.

إنّ هذا النمط من الديمقراطية مرتبط بالمدينة ـ الدولة، والمواطنة فيه محدودة، إذ هي متعلّقة برجال المدينة الأحرار ولا حقّ فيها للعبيد والنساء والمقيمين الأجانب أو الوافدين. أمّا شرط توافرها، إلى جانب ارتباطها بالمدينة، فالمستند فيه الاقتصاد الزراعي.

---

(٢) David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to* Cosmopolitan Governance (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), p. 5.

٢ ـ الديمقراطية الجمهورية

وهذه الديمقراطية مرتبطة بالتطوّرات الجمهورية التي نجمت وتطورت ونمت في ممالك الغرب منذ بيركليس. ومبدأ التسويغ فيها أنّ المشاركة السياسية شرط ضروري للحرية الشخصية. والأصل هنا أنّه إذا لم يحكم المواطنون أنفسهم فإنّ آخرين سيمارسون الحكم والتسلّط عليهم. ومفتاح النظام هنا تحقيق التوازن بين «الشعب» وبين «الأرستقراطية» و«الملكية». وفي شكلها القائم على «الحماية» تضمن هذه الديمقراطية للمواطنين مشاركتهم في الحكم بآليات مختلفة، وتتيح لهم حرية الكلام والتعبير وتشكيل الجمعيات والجماعات في ظلّ حكم القانون. وفي شكلها المتطوّر تعني أنّ المواطنين ينبغي أن يتمتّعوا بالمساواة السياسية والاقتصادية وبالحرية والنماء الذاتي والخير العام. وهذا النمط يقوم على الفصل بين الوظائف التشريعية والتنفيذية وعلى مشاركة المواطنين في هذه الوظائف. أما الشرط العام لتوافرها فمنوط بجماعات صغيرة غير ذات اقتصاد صناعي.

النموذج الثاني: الديمقراطية الليبرالية

وهي في الأصل شكلان، **أولهما**: «ديمقراطيّة الحماية» أو الرعاية، وفيها يطلب المواطنون الحماية والرعاية من حكامهم، ويحرصون على الاستيثاق من أنّ هؤلاء الحكام يتبعون سياسات توافق مصالح المواطنين وحاجاتهم جملة. والسيادة فيها للشعب، لكنها تناط بممثّلين له يمارسون وظائف الدولة بشكل شرعي في ظلّ القانون. وهؤلاء الممثلون يختارون بالانتخاب والاقتراع السري. والشروط العامة لهذه الديمقراطية تستند إلى الملكية الفرديّة لوسائل الإنتاج، وأن الاقتصاد اقتصاد سوق تنافسيّ، وأنّ قوام النظام (الأمة ـ الدولة)، وأنّ العائلة ذات طبيعة بطريركية أو أبوية. **وثانيهما**: «الديمقراطية التنموية» أو النمائية، والمبدأ فيها أنّ المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لا لحماية مصالح الأفراد فحسب، ولكن أيضاً لخلق مواطنة نامية متطوّرة من شأنها تنمية الكفايات الفردية وإغناؤها، وتعزيز السيادة الشعبية.

ومجتمع الديمقراطية الليبرالية مجتمع مدني مستقلّ ليس للدولة فيه إلا تدخل محدود. وشروطه العامة اقتصاد سوق تنافسي وملكية خاصة تضبط

وسائل الإنتاج وتتحكّم فيها، ومجتمع سياسي يضمن التحرّر السياسي للمرأة ويبقي على القسمة التقليديّة للعمل.

النموذج الثالث: الديمقراطية المباشرة

ومبدأ التسويغ لهذا النموذج الذي يجسّده النظامان الاشتراكي والشيوعي أنّ «النماء الحرّ للجميع» يمكن أن يتحقّق بالنماء الحرّ لكل واحد في الجماعة. والحرية تتطلّب نهاية الاستغلال والمساواة السياسية والاقتصادية المطلقة بين الجميع؛ إذ المساواة وحدها هي التي تضمن الشروط الضروريّة لتحقّق الإمكانات الذاتيّة لجميع الكائنات البشرية: من كلٍ حسب قدرته ولكل حسب حاجته. والشروط العامة لهذه الديمقراطية منوطة بوحدة الطبقات العاملة، وهزيمة البرجوازية ونهاية جميع المصالح الطبقيّة، والنّماء الجوهري لقوى الإنتاج؛ حيث تدرك حاجاتها الأساسية، وحيث يتوافر للشعب الوقت الكافي لممارسة أنشطة لا علاقة لها بالعمل أو (الشغل)، وحيث يتعاظم الاندماج بين الدولة والمجتمع. هذا كلّه في الديمقراطية في الحالة الاشتراكية. أمّا الديمقراطية في الحالة الشيوعية فتصبح جميع الأمور العامّة فيها مرتبطة بحكم جماعي (البروليتاريا)، وتزول الفوارق والصراعات بين الطبقات، وتلغى الملكيّة الشخصية لوسائل الإنتاج والأسواق وتبادل العملات وتزول القسمة الاجتماعية للعمل. وبكلمة تدرك «السياسة» نهايتها الحتمية[٣].

لم يتبقّ اليوم من هذه النماذج في الغرب إلا النموذج الليبرالي، والنموذج الليبرالي نفسه يتّخذ الآن أشكالاً متبدّلة ويخضع لتغيّرات تطال طبيعة المؤسسات التمثيليّة وطرائق تحقيق السياسات المنشودة. وهو في هذا كلّه لا يجد له منافساً ذا تأثير حقيقي. فالليبرالية الكلاسيكية في صورتها الأثينية أصبحت ممتنعة تماماً لسببيْن على الأقل، **أولهما** أنه بات متعذّراً، في إطار الوفرة السكانية العظيمة، إشراك جميع المواطنين مباشرة في سياسة أنفسهم وفي اتّخاذ القرارات وإنفاذها. و**الثاني** أنّ القيم الحديثة ـ وفي مقدمها

---

(٣) David Held, *Models of Democracy*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).

ما ينتسب إلى «حقوق الإنسان» ـ قد تجاوزت القيم الأثينية وجبّت أغلبيتها نهائياً. أمّا الأشكال «الجمهورية» للديمقراطية فقد انتهت في الجمهوريّات والملكيّات الغربيّة الحديثة نفسها إلى تمثّل الليبراليّة بل وتجاوزها إلى ما يسمى بالليبرالية الجديدة. وأما الديمقراطية المباشرة، وديمقراطية الحزب الواحد التي قام عليها النظامان الاشتراكي والشيوعي وعدد قليل من نظام الدول النامية حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد ألحق بها انهيار الاتحاد السوفياتي ضربة تكاد تكون قاضية. ومع انتشار النظام الليبرالي بأشكاله الكونيّة السوقيّة المستحدثة، وتوجّه الدول النامية إلى تبنّي سياسات اقتصاد السوق، لم يعد للنظام الديمقراطي المباشر مكانة فاعلة حقيقيّة إلا في عدد من الدول النامية ذات الحزب السياسي الواحد وذات الطبيعة الاستبدادية الصارخة. وأرجح الظنّ أنّ هذه النظم لن تعمّر طويلاً، أو أنّها لن تعمّر «إلا بحساب». أما الذي سيحدّد هذا «الحساب» فهو على وجه التحديد قوى الهيمنة الليبرالية الجديدة والكونيّة الموجّهة والحاكمة لظاهرة العولمة.

لقد اصطفى التاريخ الغربي الحديث من نظم الديمقراطية الكلاسيكية والحديثة الثلاثة نظاماً بعينه قدّر له الظفر، هو الديمقراطية الليبرالية التي تتردّد اليوم بين شكل من الديمقراطية التمثيليّة الكلاسيكية المستندة إلى مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، أي «الديمقراطية الاجتماعية» وبين شكل من الديمقراطية الليبرالية الراديكالية التي يسميها بعض الباحثين والنقاد بالليبرالية الجديدة (Neoliberalism)، وهي ليبرالية تتوحد توحداً مطلقاً باقتصاد السوق، ولا تأبه بالمتعلّقات والقيم الاجتماعية والأخلاقية للإنسان «الاجتماعي ـ السياسي»، إنّها ديمقراطية أحادية البعد، وهذا البعد اقتصادي سوقي على نحو منفرد.

ومع ذلك ينبغي أن ندرك حقّ الإدراك أن الفضاءات الغربية، بأجنحتها الأوروبية الأمريكية، لم تخلص نهائياً لما يسمّى بالديمقراطية الليبرالية. فثمّة أنماط جديدة من الديمقراطية الحديثة تعاند هذه الليبرالية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية، وتنهض بديلاً لها، وأخرى تعضدها على نحو أكثر راديكالية وتطرفًا، وأبرز هذه الأنماط:

١ ـ الديمقراطية المجتمعية أو الجماعتية ـ (والنسبة إلى «الجماعة») أو

«الأمة» (Communitarian Democracy)، وهي تستند إلى مفهوم «الهوية».

٢ ـ الديمقراطية التداولية التشاورية (Deliberative Democracy).

٣ ـ الديمقراطية الكونية أو العالمية (Cosmopolitan Democracy).

الأولى تتعلّق بالجماعة والهوية وبالقيم المجتمعية والإنسانية غير «السوقية». و**الثانية** تتفرّد بطريقة جديدة للمشاركة في الحكم والتشريع واتّخاذ القرارات. و**الثالثة** تتعلّق بـ «شكل الحكومة» وتنزع إلى حكومة كونيّة شاملة تتجاوز الأقاليم والأقطار والدول القومية.

إنّ الديمقراطية الليبرالية تتجّه اليوم إلى إحكام سيطرة اقتصاد السوق والقوى الرأسمالية الضخمة والشركات العملاقة المتعدّدة الجنسيات، مثلما تتّجه إلى الحدّ من سلطة الدولة وتدخلها في المجال الاقتصادي حتى يصل التدخّل إلى حدّه الأدنى، وهو مذهب سوّغ لبعض النقاد الكلام على دولة الحد الأدنى (L'Etat minimal)[٤]. وهي دولة تخلّت عن وظيفتها «الاجتماعية» والتزمت بالوظيفة «القانونية» و«القضائية»، وأصبحت غايتها توفير الحرية لاقتصاد السوق الحرّ وحماية هذا السوق بإنفاذ القانون الذي أصبحت وظيفته حماية مصالح أرباب السوق. وبطبيعة الحال سيكون «السوق» قادر على إفراز «ممثّلين للشعب» يحمون مصالح السوق والشركات الكبرى والمؤسسات الرأسمالية الضخمة، ولا يلقون بالاً إلى القيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية التي كانت تحرّك ليبرالية الحداثة والليبرالية التمثيلية التي تنشد الحرية والعدالة والخير العام.

إنّ مقابلة هذه الديمقراطيات الثلاث بالديمقراطية الليبرالية تسمح بمجال أفضل للرؤية والتقدير والتقييم.

فالتقابل بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الجماعتية يرتدّ إلى الجدل الذي أثارته نظرية «جون رولز» في العدالة وفي أسبقيّة العدالة على الخير الجالب للسعادة. الديمقراطية الليبرالية تتحلّل من الروابط الاجتماعية والمتطلّبات الجمعيّة وتغرق في فردانيّة متوحّشة، والديمقراطية الجماعتية

---

(٤) Michel Bernard, *L'Utopie néolibérale* (Montréal: Editions du renouveau québécois et la Chaire d'études socio-économiques de l'UQÀM, 1997).

تتعلّق بالجماعة وبالروابط الشخصية التي لا تقوم على خالص المنفعة. الديمقراطية الليبرالية تعتبر أنّ الروابط «التعاقدية» جوهرية للفرد والمجتمع، وأنّ هذه الروابط نفعيّة أو «تجاريّة» فحسب. الديمقراطية الجماعتية ترى أنّ الوجوه «الذاتية» والباطنية والشعورية أو القلبيّة تقوّم الوجود الفردي الذاتي للأشخاص، أي إنّ الأفراد المجتمعين «ذوات» متواصلة. والديمقراطية الليبرالية تصرّ على أنّ هذه الوجوه لا تقدّم الوسائل الكفيلة بتشكيل اقتناعات تسمح بروابط تصل الأفراد بالمجتمع(٥).

وهذا يعني أنّ الديمقراطية الليبرالية فرديّة ذريّة تفكيكيّة، وأنّ الديمقراطية الجماعتية اجتماعية اندماجية توحيدية تتعلّق بهوية الجماعتية وذاتيتها.

وفي المقابلة بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية التداولية أو التشاورية تشخص الأولى بما هي مجموعة من المؤسّسات التمثيليّة التي توجّهها قيم محدّدة، بينما تتحدّد الثانية، الديمقراطية التداوليّة، بما هي «طريقة» في إدراك/ أو السعي لإدراك اتّفاق جماعي في شأن السياسات المختارة في المجال السياسي. والصيغة التداوليّة أو التشاوريّة تنطلق، وفق ديفيد ميلر مثلاً، من المبدأ: أن الخيارات السياسية محكومة بالتصادم والصراع، وأنّ هدف المؤسسات الديمقراطية يتمثّل في فضّ هذا الصراع. وكي يكون حلّ الصراع ديمقراطياً ينبغي أن يتمّ ـ وهو هنا يتابع يورغن هابرماس ـ «بنقاش مفتوح غير قسري للقضية التي يدور حولها الصراع أو الخلاف، وذلك من أجل إدراك حكم مقبول أو مجمع عليه(٦).

أخيراً يمكن اعتبار النموذج الذي يقدّمه ديفيد هيلد للديمقراطية، وهو ما يسميه بالديمقراطية الكونيّة أو العالميّة (Cosmopolitan Democracy)، أقصى أشكال الديمقراطية السياسية والقانونية المشتقّة أو المتولّدة تولداً منطقياً من نظام العولمة. وفي الإجراءات السياسيّة للحكم المقترحة في

---

(٥) انظر: *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997).

(٦) Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994), p. 113.

الخطّة «القصيرة المدى» لإنفاذ هذا النموذج جملة من التعديلات القانونية والإدارية لمنظمة الأمم المتحدة وأخرى تتّصل بالأوضاع السياسية الإقليميّة وبالاحتكام إلى محكمة العدل الدولية وإنشاء اقتصاد إقليمي مرتبط بالاقتصاد العالمي، وتشكيل قوة عسكرية دولية للتدخل المؤثّر. وتقضي مقترحاته الاقتصادية في الخطة نفسها بتشجيع الحلول غير الحكومية في الأمور المتعلّقة بتنظيم المجتمع المدني، وتحديد الملكية الخاصّة لوسائل الإعلام، وتوفير الموارد لذوي الدخول والموارد الاجتماعية العسيرة والهشّة صوناً لهم وحماية لمصالحهم. أما الخطّة «الطويلة المدى» فتتطلّب تعزيز الشريعة الديمقراطية الكونيّة بإحداث مواثيق جديدة للحقوق في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وتدعو إلى إنشاء «برلمان كوني» لمناطق العالم وشعوبه المختلفة، وإلى الفصل بين المصالح الاقتصادية بين المصالح السياسية، ووضع قانون دولي أو تشريع كوني عالمي، وبكلمة التحوّل من «الدولة الحديثة» ـ أي الدولة الوطنية أو القومية ـ إلى الدولة العالميّة أو الكونيّة. وبالطبع الدولة الكونيّة دولة تستند إلى المجتمع المدني، واقتصادها هو اقتصاد السوق، وفي مقدّمة التزاماتها الالتزام بضمان «دخول» أساسية لجميع الأفراد البالغين في المجتمع[٧].

(٣)

إن أي قول جديد في الديمقراطية مطالَب بأن يضع في الحسبان على الدوام، وبوعي تام، هذه المعطيات التي سقتها من المسألة الديمقراطية. وفي سياق عربي تتدخّل في المسألة وجوه «نوعية» تضاف إلى واقع هذه المعطيات وتتعلّق بـ «الحالة العربية» وبالخيارات الممكنة التي تأذن هذه الحالة بالتوجّه إليها.

حين نراجع المسألة في الإطار التاريخي العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي تأخذنا، نحن المعاصرين، حالة من الدهشة الحقيقية. فالإشكالية التي أثارها رولز في **نظرية العدل** (*A Theory of Justice*)، وهي

(٧) Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance,* pp. 279-280.

إشكاليّة التقابل بين العدالة وبين الخير المفضي إلى السعادة وتغليب مبدأ العدالة[٨]، وذلك الجدل الواسع حول العدالة والديمقراطية الذي ثار بين مفكري الديمقراطية الليبرالية وبين مناهضيهم من مفكري الديمقراطية الجماعتية، على وجه الخصوص، يذكّرنا مرة واحدة بوجوه أساسية من تلك الجدليّة التي بلورها الفقهاء السياسيّون في الإسلام الكلاسيكي، وفي مقدّمهم الماوردي والغزالي والطرطوشي وابن الحداد وابن عقيل وابن تيمية وابن خلدون وآخرون بكل تأكيد.

إنّ النظرية العامّة التي تتعلّق بها جملة هؤلاء المفكرين تتجه إلى الاعتقاد بأنّ «نظام الدنيا» ينبغي أن يستند إلى مبدأين رئيسين هما: السلطان القاهر والعدل الشامل، فإذا استقر هذان المبدآن عم الخير وانتشرت السعادة الدنيوية وعُمِّر العالم. لكن مبدأ العدل يتقدّم على غيره من بين جميع المبادئ التي تؤسّس صلاح الدنيا. ورعايته «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء أكانت نبوية أم صلاحية»[٩].

المقصود، أولاً، هنا عند هؤلاء الفقهاء «العدل في السياسة»، أي رفع الظلم. لكن العدل يتجاوز المجال السياسي إلى المجال القانوني أو الشرعي أيضاً؛ إذ هو يعني تأدية الأمانات إلى أهلها مثلما يعني أيضاً «التوسط» في الأمور وعدم الخروج «من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان». ومع ذلك فإنّ العدل السياسي ـ بمعنى رفع الظلم و«حراسة الرعية» بإقامة التناصف بينهم وتحقيق مصالحهم ـ يظلّ هو الأصل الذي يفضي إلى العمران الشامل.

ما علاقة الوازع السلطاني القاهر ـ أو «القسري» في المصطلح الحديث ـ بالعدل؟ الجواب عند هؤلاء الفقهاء السياسيين أن السلطان القاهر، أو سلطة الدولة التي يجسّدها الإمام أو الخليفة أو السلطان، هي مبدأ «وحدة الجماعة»، واختلال هذه السلطة أو ضعفها يلزم عنه بالضرورة

(٨) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

(٩) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك** (القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٣٤٥هـ/ ١٩٣٥م)، ص ١٦٩.

اختلال هذه الوحدة. ومعنى ذلك أنّ مبدأ «الطاعة» هو الذي ينبغي أن يحكم علاقة السلطان بالرعية.

فلا تجوز «الفتنة»، ولا يجوز «الخروج» أو «العصيان»، والطاعة «واجبة» بإطلاق، لكن ما الذي تصبح الحال عليه إذا كان هذا السلطان «مضاداً للعدل» في سيرته وفعله، أي «جائراً»؟ الجواب الأغلبيّ هو أنّ وحدة الجماعة أو الأمّة تتقدّم على أي اعتبار آخر، وبالتالي فإنّ «الخيار الشرعي» هو وجوب الاتباع والانقياد والطاعة لهذا الحاكم «الفاجر» فلا يجوز الوثوب عليه أو عصيانه، إذ «جور دهر خير من هرج يوم»، و«الإمام الجائر خير من الفتنة». وكي يخفّف هؤلاء من شرور الدولة والسلطان القاهر اتجهوا إلى حثّ السلطان على التحلّي بالأخلاق الرفيعة وأكثروا له من عرض **مرايا الملوك والأمراء**، واتجهوا إليه بالنصح والكلم الطيب لـ «يرققوا قلبه»، ويجعلوه أرحم بالعباد وأقرب إلى مقاصد الشريعة، ودعوه أيضاً إلى أن يجنح إلى مبدأ الشورى أو المشاورة التي لم يقل أحد منهم أنها ينبغي أن تكون «ملزمة»؛ إذ إنّ الأخذ بهذه الفكرة ـ فكرة الشورى الملزمة ـ لم يبرز بشكل جلي إلا في الفكر الاجتهادي الإسلامي المعاصر، تحت تأثير الديمقراطية التمثيلية الغربية. لا شك في أن بعض الجماعات والتيارات والفرق الكلاسيكية قد أخذت بمبدأ «الثورة وشقّ عصا الطاعة» ـ الخوارج والزيدية وغيرهم ـ كما أنّ بعض المسلمين آثر اعتزال السلطان والابتعاد عنه والسكوت عنه وعدم العمل معه أو له، لكن الاتجاه الأغلبيّ جنح إلى الطاعة وإطلاق يد السلطان أو الإمام في أمور الحكم والسياسة، حتى استقرّ هذا المبدأ استقراراً راسخاً في الممالك الإسلامية إلى مطالع العصر الحديث.

هل عرفت التجربة الإسلامية التاريخيّة الديمقراطية، بمعناها العام السائر في الأدبيّات المعاصرة؟ الحقيقة أنّها عرفت وجوهاً مجتزَأة أو مبتسَرة من هذا المفهوم. [فالشورى تأذن بشكل من أشكال «المشاركة» الديمقراطية، لكنّ عدم التوسّع فيها وغياب معنى «الإلزام» فيها ينأيان بها عن الشرط الديمقراطي]. [والبيعة وجه من وجوه «الاختيار» الديمقراطي لكنّ «الطريقة» التي كانت تتمّ بها تاريخياً تضعف من هذا الوجه. ومن المؤكّد أنّ مفهوم «أهل العقد والحل» في عملية الشورى مفهوم يقرب من

المبدأ «التمثيلي» في الديمقراطية الحديثة، لكنّ ضيق دائرتهم والخلاف حول هويتهم، أي: من هم أهل العقد والحل؟ يحدث اضطراباً في المفهوم. أمّا مفهوم الإجماع ـ إجماع الأمة أو العلماء أو . . . ـ فهو مفهوم «جمهوري» إلى حدّ بعيد جداً]. ويقترب الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون من الصيغة الديمقراطية الحديثة حين يقررون أنّ المبدأ في تولية من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى «اتفاق السواد الأعظم من الأمة» (ابن تيمية)، وأنّ الكثرة هي مناط الترجيح عند الاختيار، وأنّ «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (الغزالي)، وأن «الكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (الغزالي أيضاً)، وأنّ صحة الاختيار مرتبطة بقول «الأكثرين من أهل المسجد» (الماوردي)[١٠]. لكن ابن تيمية يدخل عاملاً حاسماً في عملية الاختيار التمثيلي هو عامل «أهل الشوكة»، وأما ابن خلدون فيدخل عامل «العصبية». فعند ابن تيمية أنه يتعذّر على أيّ أحد أن يكون إماماً نافذاً في غياب «أهل الشوكة». وابن خلدون يرى أن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية «يقتدر» بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، ومن لا «عصبية» له ولا «قدرة» لا يملك أن يكون سلطاناً أو إماماً. ومعنى ذلك كلّه، في هذا الوجه من التقدير، أن «الاختيار الأغلبيّ» هو نهاية الأمر اختيار شكلي، وأنّ الأمر هو بيد «قوة» سلطانية ما تستبد بالإمام أو الحاكم أو الرعية وتنفذ ما تشاء وفق هواها، وأنّ رأي الأغلبية غير ذي وزن. وبذا يتبدّد الشرط الديمقراطي ـ وفق التحديد الحديث ـ ويكشف الغطاء عن قوة هي في حقيقة الأمر «قوة استبدادية». لكن ينبغي أن يكون منّا على بال أنّ ابن تيمية وابن خلدون كانا في حقيقة الأمر، حين نبّها إلى عنصر الشوكة والعصبية، يشخّصان ما يحدث فعلاً في واقع الأمر، أو ما تلزم به حالة الأشياء المشخّصة، ولم يقولا أبداً إنّ الأمور ينبغي أن تكون على هذا النهج؛ لقد كانا كلاهما، في هذه المسألة، مفكّرين واقعيّين على نحو بيّن.

فخالص المسالة، إذاً، في إطار التجربة التاريخية العربية الإسلامية، أن

---

(١٠) فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل: أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٨.

«النموذج الديمقراطي»، بمعناه الحديث المنحدر من أثينا، لم يتبلور بجملة عناصره ومقوّماته في هذه التجربة، وإن كان قد تمّ التنويه والتنبّه لبعض هذه العناصر والمقوّمات على نحو أو على آخر. يقال هذا الأمر في حدود النظر والفكر السياسي التأسيسي أو التسويغي، أمّا في واقع الأمر فلا أحد يجهل ولا أحد ينكر أن النظم السياسية التي سادت الممالك الإسلامية عبر العصور المختلفة ومنذ تحوّلت الخلافة إلى «مُلك» لم تكن نظماً ذات شبه قريب أو بعيد بالنظام الذي يطلق عليه في العصور الحديثة اسم «النظام الديمقراطي».

(٤)

علينا أن نعبر أزمنة متعدّدة متباينة متطاولة كي نشهد تحوّلات حقيقية في المفهوم والأنظار المتعلّقة بمسألة الديمقراطية في المجال العربي. ولا يشكّ أحد في أنّ هذه التحوّلات لم تحدث ابتداء بفواعل ذاتية في هذا المجال. فالحقيقة هي أنّ الغرب الحديث وتدخّله التاريخي في مصير العوالم العربية والإسلامية هما اللذان كانا مبدأ التغيّر. وكان الاتصال المباشر بين عالمي العرب والغرب هو القناة التي مرّت بها الأفكار الجديدة. وقد بات أمراً سائراً أن نقول إنّ المصري رفاعة الطهطاوي والتونسي خير الدين مثلاً كانا طليعة قوى التغيير الجديدة. وكذلك ليس سراً أن «الأنوار» الفرنسية أدّت دوراً حاسماً في هذه العملية، وأنّ أفكار الحرية والمساواة والعدالة قد تصدّرت الظاهرة برمتها. ومع أنّ الطهطاوي يأخذ على الفرنسيين مبالغتهم في النزعة «العقلانية»، وفي الاحتكام إلى «الحسن والقبح الذاتيين» أو «العقليين». إلا أنه كان مفتوناً حقاً بهذه المساواة الفذّة أمام القانون، وبتلك الحرية التي توهم أنّها عين العدل والإنصاف اللذين طالما تغنّى بهما أهل الإسلام[١١]. وتعلّق خير الدين بالمثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيويّة المفضية إلى طرق الثروة وترويج الصناعات، ووقف من أمر هذه التنظيمات على الأساس الذي تقوم عليه؛ إذ صرّح بأنّ «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية»

---

(١١) رفاعة رافع الطهطاوي: **تخليص الأبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٧٤ ـ ٨٠، و**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ٦٦ ـ ٧٨.

هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوّة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة[١٢]. ولم يغفل خير الدين عن قضية أساسية ذات صلة وشيجة بالتقدم العمراني وهي أنّ العدل ومشاركة أهل العقد والحل للملوك في كليات السياسة بمقتضى القانون شروط لا غنى عنها في الأمر. والمصلحة تقتضي، لتقدّم أحوال الإسلام، تأسيس هذه التنظيمات القائمة على الحرية والعدل والشورى والقانون. ومذهب خير الدين هنا، مثله في ذلك مثل الطهطاوي، يرتدّ إلى تمثّل صريح لما أمكن تسميته بـ «الديمقراطية الجمهورية».

إن الخطوة الأكثر تطوراً وتقدّماً في الاتجاه الديمقراطي عند مفكري النهضة العرب جاءت على وجه التحديد من النقد العنيف والحملة المتعدّدة الجهات على ظاهرة الاستبداد و«الحكم المطلق». وقد كان ابن أبي الضياف في طليعة من نهض لنقد الاستبداد؛ إذ اعتبر «المُلك المطلق» معارضاً للشرع والعقد ورأى، مستلهماً ابن خلدون، أنّ أغلب هذا الملك جور، وأنّ «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول»[١٣]. وفي المضاهاة التي عقدها بين أصناف الملك أو الحكم الثلاثة التي عرفها: الملك المطلق والملك الجمهوري والملك المقيّد بقانون، انحاز ابن أبي الضياف إلى هذا الحكم الأخير الذي رأى أنه يدور بين العقل والشرع، وأنّ صاحبه يتصرّف بقانون يلتزم به ولا يتجاوزه، وبخاصة حين نعلم أنه ينفّذ الأحكام بآليات تنشد العدل وتتمثّل في «مجلس الشورى» ـ أي البرلمان ـ الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس. وفي رأيه أنّ هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي، وأن نظام «الملك المقيد» نظام حسن نافع يجلب الخير على الرغم مما يذهب إليه بعض المسلمين من الاعتقاد أنّه بدعة في الإسلام وتشبهٌ بغير أهل الملة الإسلامية[١٤]. وهنا أيضاً يتضح أنّه قد تمّ

---

(١٢) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٣ (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٣٢ وما بعدها. وقد صدرت الطبعة ٤ عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت، ٢٠١٠).

(١٣) أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ٨ ج (تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦)، ج ١، ص ٣٧.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.

الأخذ بوجه أساس من وجوه الديمقراطية «الجمهورية» في مجال «ملكي دستوري». وأن هذه الخطوة قد تمّت بإحداث «بدعة»، هي بدعة «مجلس الشورى» أو البرلمان، أي اللجوء إلى آلية الاقتراع والانتخاب «التمثيلي».

وكان السوري عبد الرحمن الكواكبي أصرح في مناهضة الاستبداد والحكم المطلق وفي دعوته إلى مبادئ الثورة الفرنسية: الحرية والعدالة والمساواة، وإلى تأسيس «مجالس الشورى العمومية» القائمة على «أصول الإدارة الديمقراطية»[١٥].

وبلغ المسار «الديمقراطي أَوْجَه، في فكر عصر النهضة، عند السوري عبد الحميد الزهراوي الذي حمل، كالكواكبي، على الاستبداد حملة شعواء وجعله العدو الأكبر للتمدّن، وأكّد أنّ الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية. «أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بثّ فكرة آتية من مونتسكيو والفلسفة الديمقراطية هي فكرة «الروح العمومية» التي يكمن فيها الاتحاد والقوة، وتتجسّد فيها القوة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبّون جميع الناس، ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (. . .) أما ممثّلو الروح العمومية المدعوون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتمّ التماسهم بواسطة الانتخابات أو الاستعدادات الشخصيّة أو الكفاية في الأمور العمومية. وبقدر ما يعمل ممثّلو الجماعة على تحقيق الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة»[١٦]. إننا هنا، وعلى وجه التحديد، في قلب المفهوم العام للديمقراطية الكلاسيكية.

رحل الزهراوي عام ١٩١٦، ورحل بعده بقليل «الاستبداد التركي» الذي طالما ناضل في وجهه وكان واحداً من ضحاياه. بيد أنّ التطلّع الديمقراطي المناهض للاستبداد لم يتوقّف، وإنّما أصبح بعد الحرب العالمية الأولى وجهاً من وجوه التحرّر العربي الأصلية الراسخة. وعلى الرغم من

---

(١٥) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (دمشق: رياض الكيالي، ١٩٧٣)، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

(١٦) جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥، و**الطريق إلى المستقبل: أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة**، ص ٢٩٦.

المواقف المتحفّظة التي عبّرت عنها القوى التقليدية الدينية في شأن هذا النظام الوافد من الغرب، وعلى الرغم مما ذهبت إليه بعض الحركات الدينية ـ السياسية من تقرير القول إن هذا النظام «نظام كفر»، إذ هو يستبدل بإرادة الله وحكمه إرادة الشعب وحكمه؛ إلا أنّ التيارات الدينية هذه لم تكن كلها ـ وتحت كل الظروف وفي كل الأشكال ـ مضادّة لهذا النمط من الحكم. فقد تقبّل مفكرون ودعاة من أمثال حسن البنّا وعبد القادر عودة بعض قواعد هذا النظام، وبذل آخرون جهوداً ملموسة في التقريب بين هذا النظام وبين «الشورى» الإسلامية؛ إذ اختاروا أن تكون هذه الشورى «ملزمة» لا «مُعلمة» فحسب، وعززوا هذا الاختيار بتبنّي مبدأ «الأغلبية التمثيلية» و«سيادة الأمة». لكن الإجماع منعقد عندهم على الاعتقاد بأنّ النظام الشوري ليس هو الديمقراطية الخالصة، مثلما أنه ليس الثيوقراطية الخالصة. فهو على الرغم من موافقته الديمقراطية والنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وفي طلب مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنّه يفارق الديمقراطية في أنه يقيّد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص. وبشكل عام يمكن القول إنّ هؤلاء المفكرين والدعاة الذين ينزعون نزعة «حديثة» أو «عصرية» محدودة، بدعوتهم إلى مبادئ الشورى والعدل والحرية والمساواة، يقرّون في نهاية الأمر بما يسمّيه علال الفاسي بـ «الديمقراطية المقيدة».

أمّا تيّار التحرّر والتنوير فقد اشتدّ ساعده بين الحربين، وعبّر عن نفسه في جملة من الدعاوى الجريئة عرضها في بحوث تتقلّب بين المعرفة العلمية الرصينة وبين المطالب والرغبات والتشوّفات الضاربة في حقل الأيديولوجيا. عرّف طه حسين بـ «نظام الأثينيين» وبديمقراطية بيركليس، وطبق المنهج الديكارتي ـ العقلاني الليبرالي ـ في دراسة الشعر الجاهلي، وربط «مستقبل الثقافة في مصر» بالقيم الرغبية الحديثة المشبعة بالروح الديمقراطية. ونافح قاسم أمين عن مبادئ الحرية والمساواة بالدعوة إلى «تحرير المرأة» وتشكيل «المرأة الجديدة». وأقدم علي عبد الرازق على أمر جلل إذ وجّه سهامه إلى نظام الخلافة وأخرجه من دائرة «الشرع» ليخلص له نظام في السياسة الدنيوية البشرية لن يكون شيئاً آخر غير الديمقراطية. وبقيّة فصول المسألة إلى أواسط القرن معروفة.

فإذا ما خطونا بعد ذلك خطوات قليلة وجدنا أنّ المطلب الديمقراطي قد أصبح في الحركات الجمعية «النشطة»، مطلقاً من دون قيد أو شرط؛ القوميون يجعلونه في الصدارة من شعاراتهم، والاشتراكيون ينسبون أنفسهم إليه، والشيوعيون يسوّقونه بتحديدات وحدود خاصة بهم، بين مبادئهم، والليبراليون أهله والمنافحون الأوفياء عنه بطبيعة الحال. وفي العقدين الأخيرين من القرن يعود إلى جهود التنوير ألقها وحيويتها واندفاعاتها فتتقدّم الديمقراطية كل المبادئ والنظم الأخرى، وتقترن بمطلب «العقلانية»، وتكون أحد أعمدة «المجتمع المدني» المنشود ومبدأ مقوماً من مبادئه الأساسية. وفي هذه المرحلة تعني الديمقراطية جملة من المبادئ والمفاهيم والمواقف: الحرية، العقلانية، الانعتاق من التراث والماضي والأفكار السابقة، العلمانية، المجتمع المدني، النسبية الاعتقادية، التعددية الثقافية والفكرية، نقد قيم المجتمع، تأسيس النزعة الإنسانية، التنوير، إعادة بناء العقل النقدي، بناء دولة المؤسسات القانونية والتنظيمات الحرّة والمواطنة الكريمة، نقد الاستبداد والنظم السياسية القهرية والقمعية. وهذا النقد الأخير، نقد نظم الاستبداد السياسي، يحتاج إلى نظر ما، إذ إن خللاً ملموساً، عنده، قد وقع في الحراك الديمقراطي. والسؤال الذي أفضى هذا الخلل إلى إثارته هو الآتي: هل تسوّغ عوارض التاريخ المضادة للديمقراطية التنصل من الديمقراطية ـ أو وضعها بين قوسين، إلى حين ـ والانحياز إلى قبول النظام الدكتاتوري ذي الطبيعة الاستبدادية المناقضة كل التناقض للديمقراطية؟ لقد حدث في النصف الثاني من القرن العشرين وفي العقود الثلاثة الأخيرة منه أن قويت شوكة الحركات والتيارات الدينية والسياسية ـ أي الإسلامية ـ وكانت في أعين الديمقراطيين تيارات مناقضة للديمقراطية، معادية لها، خطراً عليها وعلى الحركات التي تهتدي بهديها. وتفجّرت صراعات «عنيفة» بين بعض هذه الحركات وبين بعض الأنظمة السياسية القائمة ذات الطبيعة غير الديمقراطية وفق الديمقراطيين وحسب التحديد الإصطلاحي المتماسك للمفهوم والنظام. وكانت بعض هذه الصراعات غير عنيفة، أي إنها مما كان يدخل في باب العصيان أو «الصراع السلبي»، أي معارضة أيديولوجية صريحة لكنها غير منحرفة إلى طريق العنف المادي. لقد حدث في هذه الأشكال المختلفة من «الصراع» أنّ

«الديمقراطيين» العرب وقفوا، في الصراع، إلى جانب «تعليق» المسار الديمقراطي، وتسويغ فضّ الصراع وفق الطريقة التي اختارها النظام الذي استقر عندهم. إنه نظام استبدادي مضادّ للديمقراطية. بكل تأكيد الموقف «سياسي» وليس ثمّة ما يلزم فيه إلى الرجوع إلى «الأمر الخلقي» طالما أنّ الأطراف داخلة في «لعبة الصراع». لكن ذلك يعني في نهاية التحليل أنّه ليس للديمقراطية «ماهية ثابتة»، وأنّها يمكن أن تقع في أي لحظة غير متوقّعة في حالة من «الانتهازية» الصريحة تفقدها مصداقيتها الأصلية، وهو ما حدث تماماً لأولئك الديمقراطيين العرب الذي سوّغوا فعل بعض خصومهم خشية من بعض خصومهم الآخرين.

على أنّ ذلك لا يمثل سبباً للتنصّل من المصطلح ونظامة، إذ إنّ مثل هذه «الصعوبات المربكة» يمكن أن تلحق بأيّ نظام، وانحراف فريق ذات اليمين أو ذات الشمال لا ينهض سبباً لإسقاط المبدأ أو المفهوم أو النظام برمّته، فضلاً عن أن يلحق ذلك بالفرقاء الآخرين الذين لم يقعوا في ذلك الانحراف.

على الرغم من كلّ شيء تابعت قوى التنوير الديمقراطية فعلها واجتهادها لترسيخ هذا المفهوم وفق معناه «الكلاسيكي» أو وفق حدوده «الجمهورية» أو وفق مبادئه «الليبرالية» بشكل أو بآخر ومن جميع الأبواب. ويكفي أن نقلب النظر في أعمال وجهود فؤاد زكريا، ومحمد أركون، ومحمود أمين العالم، وجابر عصفور، ومحمد عابد الجابري، وبرهان غليون، ومحمد جابر الأنصاري، وعبد الله العروي، وسيد ياسين، وخلدون النقيب، ومحمد الرميحي، وناصيف نصار... كي نكون على بيّنة من أنّ المفهوم ونظامه قد استحوذا على طلائع جميع قوى التنوير عند نهاية القرن الذي ينسحب ومطلع القرن الذي يبدأ خطواته الأولى، ويظلّ مع ذلك للمسألة بقية من القول.

(٥)

هل أصبحت الديمقراطية قدراً مقدوراً على الجميع، في كل أصقاع المعمورة، وفي كل الثقافات، وعند كل الأمم، وفي كل الظروف؟ ذلك، بكل تأكيد، هو ما لا يفتأ يكرره الليبراليون. فالظفر الذي حقّقته الرأسمالية

في صيغتها الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق ليس إلا ثمرة للديمقراطية الليبرالية. وتقدّم هذه الصيغة في الوقت الذي انحسرت فيه أو تبدّدت جميع الصيغ والنظم الأخرى ينهض دليلاً على «صدقيّة» هذا النظام وعلى مزاياه المطلقة. لكن الوجه الآخر لهذه الدعوى يصاغ في سؤال آخر: هل يكمن سرّ جاذبية الديمقراطية في إخفاق مضاداتها؟

الحقيقة أن مسوّغ الديمقراطية ـ والكلام هنا على الديمقراطية على وجه العموم لا على الديمقراطية في شكل محدد من أشكالها ـ يكمن في القيمة الذاتية لمقوّماتها الخاصة وليس في مجرد إخفاق النظم المضادة. فليس سراً أنّ إخفاق النظم الأخرى لم يكن راجعاً لسبب أحادي هو هشاشة هذه النظم أو ضعفها الذاتي فحسب، وإنما كان ذلك أيضاً بسبب الحصار والضغط والتخطيط المضاد الذي أنفذه العالم الرأسمالي بشكل منظّم ومن دون تهاون أو كلل. فلا أحد يستطيع أن يتنكر للوجوه الجاذبة وللسحر الجلي الذي تتمتّع به الديمقراطية بما هي نظام يستجيب لتطلّعات عميقة أصيلة عند الأفراد والجماعات على حدّ سواء. ويكفي أن يلاحظ المرء أنّ هذا النظام ينهض بديلاً للسلطات الفردية والاستبدادية والقمعيّة حين تتبيّن له قيمته الذاتية. فبين الحرية والعبودية لا يحتاج أحد إلى أي قدر من التأمل أو التفكير في الاختيار. وبين أن يخضع المجتمع والدولة لحكم مطلق وبين أن يكون الحكم في يد الأكثرية التمثيليّة أو في يد من يختارهم المواطنون بحرية وطواعية لا سبيل ولا وجه للتردّد. والنظر نفسه يردّ في شأن جملة القيم والمبادئ التي تنشدها الديمقراطية وتتقوّم بها، وليس من الضروري الإفاضة في هذا الوجه من المسألة، لكن الديمقراطية ديمقراطيات.

الحقيقة أنّ الديمقراطية ليست أبداً بمنأى عن وجوه النقد، وهذا النقد يمكن أن يأتي من مصادر وجهات مختلفة[١٧] غير أنّ ما هو أهمّ وأجلّ من النقود التي قد تستقيم بشكل خاص في إطار الجدل داخل الأوساط الفكرية والأيديولوجية والفلسفة السياسية الغربيّة على وجه الخصوص، يتمثّل في مدى موافقة «الاتجاه الديمقراطي» للأوضاع القطرية والعامة في العالم

(١٧) Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

العربي، وفي تحديد النموذج أو الشكل الذي يستقيم الأخذ به أو استلهامه أو الاستناد إليه، هنا أو هناك. ذلك أنّ «الشروط النوعية» الخاصّة بهذا القطر أو ذاك لا يمكن أن تكون حيادية أو غير ذات أهمية في أي خيار ديمقراطي يمكن التوجّه إليه، هنا أو هناك. وبكل تأكيد ثمة حالات ستستدعي الرثاء وستثير السخرية إذا ما طلب إلى أهلها التحوّل إلى الحكم الديمقراطي مرة واحدة.

والواقع أن قصّتنا التي تُستأنف اليوم مع الديمقراطية على أنحاء جديدة تتطلب توجيه النظر إلى جملة من القضايا الأساسية.

أولاً: لا بدّ من أنّ نعاود النظر في المفهوم وفق منظور تنويري، أي وفق منظور انتقادي ـ سلبي أو إيجابي أو الإثنين معاً ـ لأنه لا يجدر بنا أن نسلّم بأي شي تسليماً نهائياً ما لم نكن على يقين تام من أن الأمر يستحق فعلاً هذا التسليم.

وثانياً: لا بدّ من أن نقابل حزمة الديمقراطيات «المتداولة» اليوم ـ وبخاصة تلك التي تنتمي إلى الأفق الليبرالي ـ بجملة الأوضاع العامة والقطرية في العالم العربي لنرى إن كانت هذه الأوضاع «تُطيق» هذا النمط أو النموذج أو ذاك من أنماط الديمقراطية ونماذجها.

وثالثاً: من واجبنا أن نجيب عن السؤال الآتي: هل يتعيّن علينا ألا ننطلق في المسألة من «المعطى الغربي» فحسب، أم أنّه لا مفرّ من أن نستحضر وجوه التجربة التاريخيّة أو التراثيّة في الأمر، إن كان ثمّة ما يستحق أن يُستحضر؟

وأخيراً: أين «تقع» الديمقراطية، وبأي معنى، في مخطط «سياسات الضغط» التي ينبغي أن تمارس في الفضاءات العربية؟

إن النّظر التنويري إلى مفهوم الديمقراطية ـ بمعناها العام ـ أي بمعنى أن يختار الشعب حاكميه لمدة محدودة منتظمة متداولة وفق مبادئ الحرية والمساواة والأغلبية التمثيلية[١٨] لا ينكر القيمة السامية لهذا المفهوم ولا

---

(١٨) ألان تورين، **ما هي الديموقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟**، تحقيق حسن قبيسي (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٣٩ ـ ٤٠.

يهون من شأن التحوّلات التقدّمية العظمى التي تحقّقت للإنسانية على دروب التحديث والتنمية وتحرير الإنسان من جملة أشكال العبودية والاستبداد ومصادرة الذات. ومع ذلك فإنّ للديمقراطية «المنفتحة» نفسها ـ وفق إطلاق جورج بورديو ـ (G. Burdeau) محاذيرها وشِباكها. لا شك في أنّ ما يسميه بالديمقراطية «المنغلقة» هي ديمقراطية حافلة بالعيوب التي تتخلّل جميع الأنظمة الاستبدادية التي لا تفتح إلا أبواباً ضيّقة للحرية والمساواة، وذلك بسبب ما يكتنفها من تحيّز وتعصّب وضيق أفق. لكن الديمقراطية المنفتحة تعاني أيضاً في كثير من الحالات ضحالة النضج والوعي السياسي لدى «الجماهير الشعبية». وهذا يعني أنّ «الأكثرية» التي تفتقر إلى النضج والوعي ستكون الحاكم السانّ للقوانين المدبّر لأمور المجتمع والدولة، وأنّ «الأقلية» التي تمتلك الخبرة والوعي ستحرم من ذلك. وفي نظام سياسي اقتصادي ذي طبيعة رأسمالية ـ أو رأسمالية سوقية ـ سيكون من اليسير تماماً «استغلال» هذه الجماهير والعبث بها باستخدام القوة المالية التي لا حدود لها والتوجيه الإعلامي الطاغي المزيّف. وبكل تأكيد قلّة هي التي ستتابع النقد النيتشوي للديمقراطيّة، وستسلّم معه بأنّ العدالة والحرية والخير العام والحضارة. . . هي أمور تصدر عن «أخلاقيات الضعفاء»، أو أنّ العملية الديمقراطية هي «الصورة التي تتحلّل عليها القوة التنظيمية»[١٩]، أو أنّ الديمقراطية «اسم زعاف». لكنّ النقد القديم الذي شرعه أفلاطون واستحضره ويستحضره كل نقّاد الديمقراطية يتمثّل في أنّ الديمقراطية نظام يتهدّده على الدوام ما تسميه سيمون غوايار فابر بـ «الإغراء الديماغوجي»، أو الغوغائي الذي يتمثّل في «شطط العامة» أو «الجماهير الشعبية» وفي طغيانها الغرائزي وعجزها عن الوقوف عند حدود الحكمة والعقلانية. والأكثرية الشعبيّة التي تفتقر إلى النضج والخبرة والوعي والعلم والحكمة يمكن أن تكون مصدراً لهذا الشطط والتجاوز على وجه الحقيقة. وكذلك ينهض في وجه الديمقراطية النقد الذي تتمثّله حنّة أرندت (Hannah Arendt)؛ إذ تذهب إلى أن من شأن هذا النظام الذي ينشد تقليص الفروق بين الأفراد وتضييق التفاوت بينهم أن

---

(١٩) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain* (Paris: Librairie générale française, 1995), p. 473.

يؤدي إلى حالة من «التوحيد» أو المزج الاجتماعي تختفي فيها «الفروق الفردية»، وتتبدّد معالم «الشخصية»، وتتفجر الحدود بين «العام» وبين «الخاص» ويقع الأفراد «الذريّون» في حالة من التشابه والتماثل تجعلهم «غرباء» في ما بينهم و«عاديين» جداً في ذواتهم[٢٠].

الحقيقة أنّ هذه الأنظار النقدية لها ما يسوّغها، وهي بكل تأكيد وجيهة، لكنّها لا تستقيم إلا في حالات وأوضاع ذات خصائص محدّدة. وهي هنا انخفاض درجة الوعي عند الأغلبية، وغيابُ كلٍّ من النضج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والنفسي عند المجموع، وهيمنةُ الأهواء والنزوات والعصبيات المتدنية، وافتراضُ الاعتقاد أنّ الديمقراطية تعوق تفتّح «الذات» وانطلاق الطاقات الخلاقة، ونظرة «جمالية» خاصة إلى الكائنات البشرية. وهذه الأحوال، بجملتها، تجعل «الشعب» غير كفء للتّمتّع بالنظام الديمقراطي، لأنّ إنفاذ الديمقراطية يتطلّب في جميع الأحوال شرطاً ضرورياً هو «الأهلية» أو «الكفاية» الشعبية، وإلا فلا ديمقراطية. . . والدمار والشرور الذاتية والعامة.

إنّ توجيه هذه «الأعراض» الخطرة إلى الفضاءات العربية ذو معنى عظيم؛ فمن المؤكّد أن حالة ضحالة الوعي والنضج العام هي حالة مهيمنة في مساحات غير ضيقة من العالم العربي. ومن الطبيعي أن تنهض هذه الحالة في وجه إنفاذ الديمقراطية وإشاعتها في المجتمعات العربية، وهذا هو ما تعلّلت به على الدوام الأنظمة الاستبدادية العربية. بيد أن هناك أيضاً قطاعات عربية واسعة قد بلغ النضج والوعي عندها حداً كافياً لممارسة هذا النمط من الحكم. ومن المؤكد أيضاً أنّ نظم الحكم يمكن أن تسهم إسهاماً حقيقياً في تبديد أحوال الجهل وضعف النضج الشعبي إذا ما أخذت بمبدأ الخير العام وأذنت لقوى التنوير بأن تؤدّي وظيفتها بحرية في ظلّ النظام والقانون، وإذا ما سلّمت بأنّ صيغة ما للديمقراطية، على الأقل، هي خير من نظام الاستبداد الذي هو نظام لا مستقبل له بكل تأكيد. وفضلاً عن ذلك فإنّ الأمور يمكن أن تستقيم بقدر ما بفضل القوى والتجمعات «الحزبية»،

---

(٢٠) Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie?* (Paris: Armand Colin, 1998), p. 175.

أو بفضل جماعات الضغط وغير ذلك طالما أنّ الديمقراطية «المباشرة» ليست هي الديمقراطية المنشودة.

ومن وجه آخر لا سبيل إلى إخفاء الوجوه المشرقة الحيّة لبعض صور الديمقراطية، لأنّه إذا كانت الديمقراطية الليبرالية في شكلها «السوقي» نظاماً سيّئ القصد والسمعة عند كثيرين، فإنّ الديمقراطية المجتمعية أو «الجماعتية» يمكن أن تكون صيغة طيبة حميدة لعالم لا يطيق غياب «الجماعة» ولا يتحمّل كثيراً، على الرغم من فردانية أبنائه، الحالة «الذريّة» الناجمة عن إنفاذ الأشكال المتطرّفة للديمقراطية الليبرالية، فضلاً عن الآثار الاجتماعية والنفسية لهذه الديمقراطية. وليس ثمّة شكّ في أنّ ديمقراطية تمثيليّة «جماعتية» تتعلّق بالحرية والمساواة والعدالة والخير العام يمكن أن تجد لها تربة صالحة تماماً في جلّ الفضاءات العربية. إنّ هذا هو ما سيكون موضوع الوجه الثاني من النظر في المسألة. أمّا ما هو أصل النظر هنا فهو أنّ الديمقراطية، على علاّتها ـ أي على الرغم من جميع المواقف النقدية في شأنها ـ هي الآن، وفي الظروف التي تتلبّس العالم، والعالم العربي على وجه الخصوص، صيغة الحكم التي لا مفرّ من التوجّه إليها. لمزاياها الذاتية **أولاً**، ولغياب البدائل «العملية» على المدى المنظور **ثانياً**: . . أي لما قامت عليه واستندت إليه من مبادئ عامة موجّهة ومن موقف مركزيّ تمثّل في النهوض في وجه طغيان السلطات الاستبدادية. إنّ جماع الموقف الديمقراطي يتمثّل في الصيغة الآتية: «يتعيّن أن يكون الشعب حراً في اختيار أولئك الذين يحكمونه، ويتعيّن على الحكام أن يعملوا بحرص ثابت من أجل المساواة والعدالة والخير العام».

موقع مفهوم «العدالة» هنا موقع مركزي جوهري؛ ذلك أنّ العدالة مطلب حيوي في «الحالة الإنسانية» بإطلاق وفي التجلّي الديمقراطي لهذه الحالة على وجه الخصوص، وهي ليست أبداً أقل أهمية وخطورة وضرورة من الديمقراطية نفسها. وفي التراث العربي الإسلامي احتلت مركز الصدارة في المقاصد والأخلاق السياسية، وفي أيامنا أيضاً وفي كلّ مكان أصبحت العدالة وجهاً أساسياً من وجوه التفكير السياسي والأخلاقي عند كبار الفلاسفة السياسيين. ومبدأ الأهمية والخطورة هنا يكمن في أنّ العدالة ـ التي هي ذات قيمة مطلقة عند جميع الناس ـ باتت مهدّدة في عمقها في

العصر الديمقراطي؛ لأنّ الديمقراطية تبني كل وجودها وتؤسّس كلّ صدقيّتها على الحرية، والحريّة في الديمقراطية لا يكاد يكون لها شطآن. وفي النظام الرأسمالي الليبرالي - وفي ليبرالية السوق على نحو أخصّ - لا تعترف الحرية لنفسها بحدود، مثلما أنّها لا تريد أن يكون لأحد أبداً يد عليها. والدولة نفسها في الفلسفة الليبرالية السوقية، أي في ما قد يسمى بالليبرالية الجديدة، ترتدّ إلى أضيق الحدود ولا يطلب منها أن تتدخّل في شؤون الحرية والسوق إلا بصفتها ضامناً قانونياً لقانون السوق، أي لإرادة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الضخمة التي سيّجت نفسها بقوى الإعلام المرعبة. ما الذي يتبقّى للمجتمع والأفراد والدولة؟ وما هو مصير العدالة بوجه خاص في هذا النظام الذي لا يعرف قيماً غير قيم اقتصاد السوق؟ إن التناقض بين الديمقراطية وبين العدالة يصبح في المنظومة الديمقراطية دقيقاً حساساً شائكاً، وفي أحوال محدّدة من النماذج الديمقراطية تصبح العدالة كائناً غير مرغوب فيه على الإطلاق، مثلما أن تلك الديمقراطية تصبح وبالاً على الحياة البشرية.

معنى ذلك أنّ الجهات السياسية الاجتماعية العربية، في الخطط التي توضع للحاضر والمستقبل، مدعوّة إلى أنّ تتنبّه لهذا المكمن من الخطر؛ إذ تختار هذه الطريق أو تلك من طرق الديمقراطية، لا لأنّ العدالة قيمة تراثية أصيلة في ذاتها، على وجه التحديد، ولكن لأنّ العدالة قيمة مطلقة في ذاتها ولا يحقّ لأحد أن يصادرها باسم الحرية أو باسم غيرها أياً كانت القداسة التي تضفى على الحرية أو على الديمقراطية. إن أيّ صيغة للديمقراطية تتنكر لهذه القيمة الاجتماعية - الأخلاقية الجوهرية، قيمة العدالة، ينبغي لها ألّا تجد موئلاً ووطناً صالحاً في عالمنا. وليس المقصود هنا العدالة السياسية والقانونية فحسب، وإنما المقصود أيضاً - وقبل كل شيء - العدالة الاجتماعية في تجلّياتها الحيوية المعيشية، أي الاقتصادية. لذا سأقول إن الخيار الديمقراطي العربي في المستقبل ينبغي أن يتوجّه إلى نموذج «الديمقراطية الجماعتية»، لا إلى الديمقراطية المشتقة من «الليبرالية - الجديدة»، ليبرالية السوق الكونية التي تحتقر العدالة وجملة القيم الإنسانية المؤسسة لكرامة الذات الإنسانية.

أي الطرق في الديمقراطية نتبّع؟ علينا أن نتنبه هنا إلى أنّ الإجابة عن

هذا السؤال تتعلّق بوجهين من المسألة: **الأول** ذو علاقة بالمضمون والمفهوم، و**الثاني** ذو علاقة بآليات إنفاذ هذا المضمون أو هذا المفهوم. الأول يتعلق بمعنى الديمقراطية نفسها، والثاني يتعلق بالطرائق العملية الإجرائية لإقامة حكم أو نظام ديمقراطي.

تتفق جميع نماذج الديمقراطية ـ بتفاوت في الدرجة والفهم أحياناً ـ حول نقطة أساسية في أمر الديمقراطية، وهي أنّ غاية الديمقراطية أن يحكم الشعب نفسه وفقاً لمصالحه وحاجاته وتطلّعاته، وأن يتمّ ذلك وفق مبادئ الحرية والمساواة. وتتفرد الديمقراطية الليبرالية الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق بمبدأ الحرية على نحو كامل الشطط. وبكل تأكيد تبدو «الغائية» الديمقراطية» ـ خلا صيغتها الراديكالية المتطرفة ـ غائية يتعذّر التنكب عنها أو تجاهلها أو مناهضتها من حيث المبدأ.

بطبيعة الحال لم يعد من الممكن مراجعة جميع أنماط الديمقراطية ونماذجها من أجل الاختيار، فثمة نماذج أو أنماط لم تعد قابلة للأخذ، وثمة أخرى قد دمّرت صدقيتها التجربة التاريخية. فالديمقراطية الأثينية غير ممكنة التطبيق لاستنادها إلى العامل السكاني الذي جبّها، وإلى قيم باتت غير مقبولة اليوم لمضادتها قيمنا الحديثة وقيمنا «التقليدية» على حدّ سواء. والديمقراطية المباشرة، تلك التي حكمت النظام السوفياتي، تمّ تدميرها وباتت فاقدة الحس والجذب والتأثير فضلاً عن أنّ من يجنح إلى الأخذ بها، الآن أو في المدى المنظور، سيجابه على الفور سياسة «حصار» و«مقاطعة» و«عقوبات» يتولّى إنفاذها اليوم ما أطلق عليه اسم «المجتمع الدولي»، وهو مجتمع خاضع لهيمنة «الغرب الأمريكي». فلا يبقى، إذاً، إلا الديمقراطية الليبرالية ومنافستها الديمقراطية الجماعتية، من وجه، والديمقراطية ـ الاجتماعية، من وجه آخر.

تلك هي الخيارات التي يجدر بالفضاءات العربية أن تتوجّه إليها لتنحاز إلى واحد منها وتختار؛ لأن الحقيقة هي أن المسألة، منهجياً، هي عملية «اختيار» عقلاني وعملي سديد لا عملية «انتظار تاريخي» يتوقّع منه أن يفضي إلى هذا النموذج أو ذاك من النماذج الديمقراطية، على نحو ما جرى في الغرب؛ لأنّ الواقع هو أنّ التطوّر التاريخي للممالك

والجمهوريات والاقتصاديات الغربية هي التي حكمت الحراك الديمقراطي الغربي، في أجواء متبدّلة متحوّلة يرتبط جلّها بما أسماه ابن خلدون «النحلة من المعاش»، فتارة نحن بإزاء الدولة ـ المدينة (Polis) وتارة نحن بإزاء الدولة ـ الأمة، أو الدولة ـ القومية، أو الدولة الحديثة، وتارة نحن بإزاء حالة زراعية، أو بإزاء «مجتمع أبوي» أو بإزاء اقتصاد سابق على المرحلة الصناعية، أو بإزاء حالة اقتصاد تنافسي، أو حالة من اقتصاد صناعي متقدّم، أو حالة من اقتصاد السوق... عن كل واحدة من هذه الحالات ينجم نمط من العلائق الديمقراطية أو من نماذج الديمقراطية، إلى أن «استقرت» الأحوال ـ وهل استقرت حقاً؟ ـ عند الأشكال الراهنة. وفي الحالات العربية تختلف الأمور والمعطيات وتختلط الصورة والنماذج. وهي ما زالت تتقلّب بين حدّي مقولتي ابن خلدون الذائعتي الصيت: البداوة والحضارة، ومستويات الحضارة ودرجاتها متفاوتة. وليس ثمّة من قطر عربي واحد يمكن الزعم أنّه ينتسب إلى آفاق «المجتمع الصناعي» الذي ارتبطت به الديمقراطيات الحديثة. والأحوال الذهنية، من وجه آخر، تفتقر إلى التجانس، وهي تنتشر في الفضاءات العربية في مستويات ثلاثة: ما قبل الحداثة، والحداثة، وما بعد الحداثة. فأي أشكال الديمقراطية يوافق مثل هذه الحالات المتضادة المتباعدة المتنابذة، مبدئياً؟ إنّ عمليّة بل عمليات تغيير حقيقية ينبغي أن تتمّ في جميع هذه المستويات من أجل «زرع» نبتة الديمقراطية فيها، وتقليص درجات التفاوت بينها. وههنا لا بدّ من توجيه أضواء حادة إلى مسائل النضج والوعي السياسي والاجتماعي والمعرفي، والتوجه إلى مرحلة من «التدخّل المباشر» من جانب الدولة للخروج من «قانون البداوة» إلى «قانون الحضارة»، لأنّ الحقيقة هي أنّ الواقع العربي في مساحات واسعة منه محكوم حتى اليوم بمنطق البداوة، وهو منطق يستعصي تماماً على الديمقراطية. ومعنى ذلك أنّ واقع الأحوال يفرض علينا، في ما يتعلّق بمستقبلنا ـ أو مستقبلاتنا العربية ـ أن نميّز بين مستويين في التعامل مع الديمقراطية ونماذجها: المستوى البدوي، والمستوى الحضري. وما يحتاج إليه وما يتطلّبه المستوى الأول يختلف عما يحتاج إليه ويتطلبه المستوى الثاني. المستوى الأول يتطلّب إنفاذ استراتيجيات عميقة في التغيير الثقافي والذهني والاجتماعي والاقتصادي

والقانوني، قبل الدخول به إلى الأجواء الديمقراطية. والثاني يستطيع أن يتبنّى وينفذ شرط الديمقراطية ومتطلباتها، وأن يختار بعض نماذجها. أي ديمقراطية؟ تلك التي تستجيب لحاجات المواطن العربي وتطلّعاته القومية الإنسانية في الحرية والمساواة والعدالة والرفاهية والخير العام، في ظلّ نظام من الحكم يجسّد الإرادة التمثيليّة الحرة الحقيقيّة للشعب، نظام لا مكان فيه للطاغية أو المستبد، حتى ولو كان ذلك هو «العادل المستبد». إنّ الديمقراطية الليبرالية الجديدة المشتقة من اقتصاد السوق الراديكالي لن ترضى عن الخيار الديمقراطي الاجتماعي الذي يحرص على رعاية المجتمع وأفراده، وعلى حماية الخير العام للمجتمع، اقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً وسياسياً، وعلى الالتزام بمبادئ العدالة والمساواة، ومثلما أن تيارات تتعاظم يوماً بعد يوم في الفضاءات الغربية والأمريكية نفسها، وتنهض في وجه الجور والظلم والافتئات التي يثقل بها اقتصاد الشركات العملاقة والمؤسسات المشتقّة على مصادر الشعوب الكبيرة والصغيرة، فإنه يحقّ لنا نحن أيضاً أن ننهج نهج هذه التيارات وننحاز إلى صيغ اجتماعية حرة وعادلة من صيغ الديمقراطية.

وبالمنطق نفسه، في المجال السياسي، يحق لنا ـ وبكل تأكيد ويقين ـ أن نختار رفض النماذج المتطرفة من الليبرالية السياسية المشتقة أو المتولدة عن الليبرالية الجديدة. ومن بينها هذا النموذج الذي ابتدعه ديفيد هيلد وأطلق عليه اسم «الديمقراطية الكونية» أو العالمية (Cosmopolitan Democracy) وهي ديمقراطية تستبدل بالدول الحديثة حكومة أو حكماً كونياً يدير شؤون العالم بأسره ويعلو على الدول القومية والقوانين الوطنية والسياسات المستقلة للدول والشعوب. إنّ هذا النمط أو النموذج من الديمقراطية لا علاقة له البتة بالديمقراطية، إنه الاستبداد بعينه. وهو مثل صارخ على ما ذهبت إليه جمهرة من المفكرين منذ أفلاطون إلى حنة أرندت وليو شتراوس من القول إن الديمقراطية نفسها تحمل في ثناياها بذوراً «مضادة للديمقراطية»، أي الاستبداد والتوتاليتارية. واستبداد الديمقراطية الكونية لا يأتي هذه المرة من استبداد الأكثرية بالأقلية، وإنما من استبداد القوي بالضعيف، والغني بالفقير، والعالم بالجاهل، والمتقدم بالمتخلف، والأقلية التي تملك وتقدر بالأكثرية التي لا تملك ولا تقدر، إذ أفقرت نفسها بعبث سياساتها وفساد

رعاتها، أو التي تمّ إفقارها بهذه الوسيلة أو تلك فلم تعد مالكة لشيء أو قادرة على فعل شيء. ولأنّ الديمقراطية التي تتخذ في بعض الأجزاء العربية أحياناً حالة من «التضخم الديمقراطي» باتت تفرز «مفكرين» واقتصاديين وكتاباً يغردون صباح مساء لليبرالية الرأسمالية الراديكالية ولاقتصاد السوق، وهم قادرون على قول أي شيء وعلى أخذ كل شيء «من دون قيد أو شرط»، فإنه يتعيّن علينا أن نقول إن للحرية «آثامها»، وإن للديمقراطية ألف وجه، وإن بعض هذه الوجوه قبيحة من غير شك، وعلى هؤلاء «الدعاة» و«الوعاظ» الجدد أن يعوا ذلك وعياً تاماً، ويقيسوا جيداً عمق المخاطر التي يجلبونها لشعوبهم بتورطهم بانتماءات مدمّرة.

(٦)

لا شكّ في أنّ المعطى الحضاري الغربي قد احتلّ قدراً حاسماً في السياق الذي مرّ. وكان بيّناً أنّ التحليلات السابقة والخيارات التي تمّ الجنوح إليها تتعلّق بشكل مباشر أو غير مباشر بهذا المعطى. لكننا نستطيع أيضاً أن نترسّم نزعة «حداثية» صريحة في ثلة من المبادئ والمفاهيم والعناصر التي تلهج بها «النصوص المؤسِّسة» في المعطيات العربية ـ الإسلامية التي لم تُتح لها التجربة التاريخية الفعلية فرصة «التراكب» والتبلور في منظومة عقليّة متكاملة قابلة للنماء والتطوّر والتقدّم باتجاه صيغ أكثر تعقيداً وانتظاماً والتحاماً منطقياً وبنيوياً. فلم يكن الذي حدث في الواقع إلا صيغاً وأشكالاً من حكم الهيمنة الذي فرضته القبائل حيناً أو الشوكة حيناً أو العسكر حيناً. من المؤكّد أنّ مفهوم «الأمة» بما هو مفهوم ـ وهو أولاً وأخيراً مفهوم قرآني جليل ـ كان يحمل في طيّاته وفي بنيته التي حدّدتها مجموعة من العناصر النصّية أو الاجتهادية مضامين عظيمة من شأنها، لو أنّ القوى الزمنية سمحت لها بذلك، أن تكون في قلب منظومة سياسيّة تمثيلية لا تقلّ تقدّماً عن تلك التي تجسّدها اليوم المنظومة الديمقراطية. ومن المؤكد أن آلية «الإجماع» الأصوليّة تعزّز هذا الاتّجاه الأصيل في بلورة «أكثرية تمثيليّة» من شأنها أن تعبّر بحرية عن مصالح «الأمة» وحاجاتها، فضلاً عن أن تكون مصدراً وأصلاً للأحكام التشريعية الاجتهادية التي لم ترد فيها نصوص، أو التي تتطلّب «التأويل الاجتهادي».

أما الشورى فمن الواضح أنها تحمل بذوراً حقيقيّة لمبدأ «الاستفتاء» الشعبي أو «المشاركة» في إدارة شؤون الأمة أو الجماعة أو الشعب. لكنّ التطبيق التاريخي العملي لم يهيّئ لها أن تكون منظومة «منفتحة» في المشاركة والتعبير، وإنّما ضيّق حدودها بأن حصرها في أهل العقد والحل الذين كانت دائرتهم في أحسن الأحوال دائرة تمثيليّة مختارة محدودة: العلماء وقادة الجند وزعماء القبائل مثلاً، ويتعذّر وفقاً لمفهومنا اليوم أن نقدّر أنّ آراء هؤلاء يمكن أن تكون حقًا «تمثيلية» معبّرة عن مصالح أفراد الأمة جميعاً وحاجاتهم.

معنى ذلك كلّه أنّ المعطى التراثي ليس فقيراً في المبادئ والعناصر التي تشكّل في نهاية المطاف المنظومة الديمقراطية، لكن من الواضح أنّ التجربة التاريخية قد أعاقت تشكّلاً حقيقياً لهذه المنظومة. وقد أدرك بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين هذا الخلل في المسألة فأقدموا على مبادرات اجتهادية قرّبتهم من الأوساط الديمقراطية من دون أن يسلموا لهذه الأوساط بأنهم ديمقراطيون قلباً وقالباً. لأنّ عقبة حقيقيّة كانت في واقع الأمر تقف في الطريق، وهي أنّه لا بدّ، كي يكون امرؤٌ ما ديمقراطياً «بالكامل»، من التسليم بأنّ الأمة أو الشعب، هي أو هو، مصدر الحكم والتشريع في آن واحد. وإذا كان الفقهاء المسلمون المعاصرون يقبلون بأن تكون «السيادة للأمة» ـ على ما يذهب إليه الديمقراطيون ـ فإنّهم في حقيقة الأمر يقبلون بذلك في إطار مفهوم أشمل هو أنّ السيادة الأصلية والحقيقية هي لله وللشرع، وهذا ما يدخل في حسابات «الديمقراطية» الحديثة ذات الطابع الليبرالي. وعند هذه النقطة بالذات يتعيّن القول إن مفهوم «الحرية» الذي لا ينفصل إطلاقاً عن النظام الديمقراطي يتجاوز الحدود التي يقرّها «النظام الديني» ويعتبر «حلالاً» كثيراً من الأفعال والممارسات التي تدخل، في النظام الديني، في باب «الحرام». وذلك سبب من أسباب التباعد والتنافر والتضاد.

وأياً ما كان الأمر، في هذا الوجه من المسألة، فإنّ القضيّة في جوهرها لا تُرَدّ إلى المصدر الذي صدرت عنه الديمقراطية ـ هل هو التراث العربي الإسلامي أم أثينا أم الغرب الحديث ـ فكل هذه التراثات تشكّلت «إنسانياً» وقيمتها تأتي في نهاية الأمر من طبيعتها وماهيتها ومن قدرتها على

الاستجابة المكافئة للمصالح البشرية والمطالب الإنسانية الأصيلة، ومن التفاعلات التي تحدث في العناصر المشكلة للمنظومة والتي تفضي إلى نظم تحقّق «المصلحة» والعدالة والخير العام. وفي هذا الشأن تظلّ «كلمة السر» التي صرّح بها ابن عقيل هي الكلمة الحاسمة في المسألة: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي»، ومثلها كلمة ابن قيم الجوزية: «فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهها بأي طريق فثم شرع الله ودينه». فالجواب، إذاً، عن السؤال: أَنَصدُرُ عن «المعطى الغربي» أم عن «المعطى التراثي»؟ هو الآتي: في الأمور الإنسانية نصدر عما تتبين فيه المصلحة والخير العام والعدالة، لا أكثر ولا أقل.

وإتماماً للقول في قضايانا الأربع الرئيسة، وخلوصاً إلى غاية هذا المبحث، يتعيّن التوجيه إلى أنّ هذه الديمقراطية التي باتت أحد مطالبنا الأساسية تقع بكل تأكيد في قلب خططنا المستقبلية، فليس من الطبيعي، ونحن نعبر بوابات القرن الحادي والعشرين، أن نظلّ «متمترسين» في نظم سياسية وبنى اجتماعية ومنظومات قانونية مضادّة لتفتح الإنسان العربي، مدمّرة لطاقاته، معوّقة لحراكه الكوني، مفكّكة لذاته، مرسّخة لوجوده الدائم في قيود الفقر والعوز والعبودية. إن سياسات «الضغط» السلمية الشاملة مدعوّة إلى أن تضع هذا المطلب في مقدّمة فعلها. في مضمون مجتمعي أو «جماعتي» لا في مضمون ليبرالي جديد «سوقي». وذلك يعني أنّ الديمقراطية المبتغاة هي تلك التي لا تطرد «العدالة» من جنانها، وإنما تتعلّق بها تعلّق الغريق بدفّة النّجاة. فالديمقراطية التي تتغاضى عن أفعال ابنتها الجائرة ـ الحرية ـ وتأذن لها بأن تدوس العدالة بقدميها العابثتين ينبغي ألّا تستحقّ منّا أي اهتمام أو تقدير أو رعاية. والديمقراطية التي تأذن لأبنائها بأن يتجاوزوا حدود «القسط» و«العدل» و«الاعتدال» تفتح الطريق واسعة للتوتاليتارية والحكم المطلق المستبد والنقائض الشرعيّة للديمقراطية نفسها. وذلك أيضاً أنّ الديمقراطية التي تتعلّق بها هي تلك التي تنشد الحدّ من السلطة المطلقة للدولة، لكنّها تأبى أن تهمّش الدولة وتجعلها تابعاً ذليلاً لسلطة السوق والشركات العملاقة، وتجرّدها من وظيفتها المجتمعية ومن دورها في تحقيق الخير العام للمواطنين والمجتمع، وفي إنفاذ مبدأ

العدالة بأمانه ونزاهة. وهو يعني أيضاً، حين يتعلّق الأمر بالفضاءات العربية، [أنّ الديمقراطية تتطلّب التدخّل المباشر من الدولة لتعديل بعض وجوه العلاقات والامتيازات القانونيّة في المجتمعات التي لا تزال تشكو من ذلك أن تتوجّه بشجاعة إلى إنفاذ مبادئ هذا النظام، وأن يرتبط فعلها في هذا السياق باستراتيجيات صريحة في طلبها للوعي المعرفي، ولتطوير الذات الخلّاقة المبدعة لدى أفراد المجتمع، ولتعزيز الثقافات الوطنية بأبعاد عربية، ولحقّ المواطن العربي في هذه المجتمعات الوطنية في الانتماء إلى علاقات غير اقتصادية على نحو متفرّد، أي في طلب الدولة الرحيمة العادلة]. إنّ النموذَجيْن «الليبرالي الجديد» المتجذّر في «سوقيته» الوحشية، و«الكوني الشامل» (الكوسموبولوتي) المجرّد للشعوب والثقافات والدول من ذاتياتها الشخصيّة والوطنيّة هما النموذجان ـ من نماذج الديمقراطية السائرة أو المقترحة للحاضر والمستقبل ـ اللذان ينبغي لنا أن ننظر إليهما بحذر شديد وبخشية حقيقية. أما النموذج الذي يطلب الإرادة التمثيلية العامة ويتوخّى إنفاذ مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والخير العام والاستجابة لما هو «اجتماعي» ـ أيّ النموذج الذي يتقوّم في «الديمقراطية الاجتماعية»، فهو الذي يجدر التوجه إليه والدفاع عن غائيّاته وعن مقاصده.

مراجع إضافية للبحث

١ ـ العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة.** تحقيق عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان. دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تونس: مطبعة الدولة، ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م.

جدعان، فهمي. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

زكريا، فؤاد. **خطاب إلى العقل العربي**. الكويت: كتاب «العربي»، ٢٠١٠.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرافعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧. ٤ ج.

عصفور، جابر. **هوامش على دفتر التنوير**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٣٠)

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٢ ـ الأجنبية

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*. Trad. de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy. Paris: Gallimard, 1972. (Folio. Essais; 113)

Bobbio, Norberto. *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*. Translated by Peter Kennealy. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.

Burdeau, Georges. *La Démocratie: Essai synthétique*. Bruxelles: Office de publicité, 1956. (Collections lebègue et nationale, no. 119)

Duhamel, Olivier. *Les Démocraties: Régimes, histoire, exigencies*. Paris: Ed. du Seuil, 1993. (Science politique)

Duncan, Graeme (ed.). *Democratic Theory and Practice*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.

Fishkin, James S. *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Freund, Julien. *L'Essence du politique*. Paris: Editions Sirey, 1965.

Giddens, Anthony. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel.* Paris: Fayard, 1987. 2 vols. (L'Espace du politique)

Macpherson, C. B. *The Life and Times of Liberal Democracy.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1977.

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* London: Fontana, 1968. 2 vols.

Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la démocratie.* Paris: Fayard, 1994.

هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

أول ما ينبغي أن أنبّه عليه هو أنّ المشكل الذي أنهض للنظر فيه لا يدور في سياق «نظام إسلام قائم» ذي سلطان يُطلب إليه أن يكون «علمانيّاً»، وإنّما في سياقات علمانية قائمة ذات سلطان، متعاظمة الانتشار والاستحواذ، ظافرة، يراد لها أن توافق دين الإسلام وأن تجد فيه مسوّغاً لوجودها ولشرعيّتها.

وبين الذين يكرّرون القول إن مصطلح «العلمانية الإسلامية» مصطلح ينقض آخرُه أوَّلَه، وبين الذين يلقون القول: «الإسلام علماني، يمتدّ فضاء يتطلّب الإنارة وقدراً عظيماً من وجوه الإدراك والرويّة والتحديد التي قد تأذن بافتراضات أو اقتراحات جديدة معقولة.

ليس سرّاً أنّ التجربة التركية الحالية التي خَلُصت إلى التركيب الهيغلي والغادامري بين علمانية أتاتورك الراديكالية وبين «ثيوقراطية» نجم الدين أربكان «الدينيّة»، وتجسّدت في مشروع «حزب العدالة والتنمية» الذي يقوده فريق رجب طيب أردوغان الذكيّ، هي الأصل والمثال لهذا المصطلح الجديد: «العلمانية الإسلامية».

في هذا المشروع، مشروع «العدالة والتنمية»، تسليمٌ بمبدأ «الفصل» العلماني الكمالي ذي السِحنة الفرنسيّة، أي فصل الدينيّ عن السياسيّ ـ لكن بتوجيهه إلى «العلمانية الحيادية»، وبتوجّه صريح إلى الأخذ بالديمقراطيّة الاجتماعية الأوروبية والتعلّق بجملة المبادئ والقيم الحداثية بالتشديد على قيم العدالة والحرية والرفاهية وحقّ الاختلاف والتعدّدية والتنمية والتضامن والتكافل الاجتماعي والخير العام وجملة حقوق الإنسان، وبتعزيز هذه المبادئ بقراءة تنويرية ليبرالية للنصوص الدينية، قراءة تسوّغ الذهاب للأخذ بهذه المبادئ، وتنهض بها ثلةٌ من الباحثين الأتراك المنتمين إلى «كلية الإلهيات» بأنقرة وإلى «هيئة الشؤون الدينية التركية ـ ديانِتْ». والقصد هو

تصميم مركب نموذجي يستند إلى الجمع بين الإسلام وبين الديمقراطية بحيث تعاد قراءة الإسلام وتفسير نصوصه الدينية ـ القرآن والحديث ـ قراءة نقدية تعزّز المبادئ الحداثيّة، وتنحو نحو مدرسة المفكر الإصلاحي الباكستاني فضل الرحمن الذي يرى أنّ ٱلقرآن يجسّد مجموعة من الحقائق التي يتعيّن البحث عن معانيها «الحقيقية»، أي تأويلها. تأثّر بعض هؤلاء الإصلاحيين بمنهج النقد التاريخي للأناجيل، وذهب بعضهم الآخر إلى تأويلية هانس ـ جورغ غادامر، واجتمعوا على الأخذ بمنهج «الرأي» الحنفي وبرؤية «المعتزلة» العقلانية، وشدّدوا على حتميّة «فتح باب الاجتهاد»، بمعنى بذل الجهد و«تكييف» الإسلام من أجل اكتشاف حلول مناسبة لقضايا العصر. وفضلاً عن ذلك ـ ومثلما أبانت الأستاذة «أليف جينار» في كتابها **الحداثة والإسلام والعلمانية** ـ شدّدت فلسفة «حزب العدالة والتنمية»، في المجال السياسي، على مبدأ التوفيق بين العلمانية وبين الإسلام من أجل تكوين هوية قومية جديدة وأيديولوجيا سياسيّة تجمع بين التقاليد الإسلامية وبين التقاليد القومية العلمانية وتسهم في تشكيل نموذج إسلامي علماني معزّز بالليبرالية، تتضافر فيه الليبرالية الاقتصادية والسياسية والقيم الاجتماعية المحافظة والهوية القوميّة الثقافيّة. وفي المجال الدولي تمّ الانفتاح على الفضاء الأوروبي والعمل على الانضمام لـ «اتحاده»، وفي الوقت نفسه أداء دور إقليميّ متعاظم وفاعل. وكل ذلك يعني، عند «أليف جينار»، أنّ العلمانيّة الإسلاميّة التركيّة المستحدثة تبتكر طرقاً جديدة من أجل الربط بين الفكر وبين الممارسة الإسلامية للعلمانية على نحو يمهّد لظهور «حداثة الإسلام».

ليس يعنيني، في سياق هذا القول، ما يتردّد على ألسنة الذين يتكلّمون على «عثمانية جديدة»، أو «إسلام تركي» مضادّ للـ «إسلام العربي» أو بديل له، أو على «هيمنة تركية» إقليمية ذات زيّ إسلامي. . . أو غير ذلك. ما يعنيني هو أن أتحقّق من الأسس التي تقوم عليها دعوى «العلمانية الإسلامية» التي تجاوز اليوم الفضاء التركي لتجد لها آذاناً صاغية في كل الفضاءات العربية والإسلامية ولتكون معقد الأمل والرجاء لدى كثير من أبناء هذه الفضاءات، وذلك على الرغم مما يطلقه «الإسلاميون» حول «ضلال» هذه الدعوى ومناقضتها لـ «الشريعة الإسلامية»، أو ما هو، عند غيرهم، من مكرور القول إن العلمانية ظاهرة غربية خالصة وثيقة الصلة بفصل الكنيسة أو

الكنائس عن الدولة، وأنّه ليس في الإسلام كنيسة أو كهنوت كي تطلق، في فضائه، دعوى العلمانية، أي فصل دين الإسلام ـ أو الجامع ـ عن الدولة! ما أبالي به قبل كل شيء هو أن أذهب مباشرة إلى أس المسألة، لا بتعميم القول وتبسيطه بالزعم أنّ النصوص الدينيّة الإسلامية تنطوي على مبادئ الحداثة وحقوق الإنسان أو أنّها لا تنطوي عليها، أو بالقول إن الإسلام يجمع بين الدين والدولة أو إنه ليس مُلكاً دنيوياً. . . وإنّما بردّ السؤال الآتي إلى أصوله الإبستيمولوجية والمعيارية العملية: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

لا يتمثّل مدخل الإجابة عن هذا السؤال عندي في العودة إلى «التجربة التاريخية» بالقول مثلاً، على طريقة بعضهم، إنّ معاوية بن أبي سفيان في مُلكه وحين توقّف عن إمامة الصلاة وأوكل أمرها إلى إمام يؤمها ـ والأرجح أنّ ذلك كان لأسباب أمنية ـ قد أرسى قواعد العلمانية في الإسلام وإنّ «النظم الخلافيّة» لم تكن إلا «مُلكاً عضوضاً»، أو باستحضار أدلة الشيخ علي عبد الرازق أو محمد أحمد خلف الله ومن يذهب مذهبهما في إنكار «الأصل الديني» لنظام الخلافة أو لأن يكون النبي (ﷺ) ملكاً! مثلما أنّ المدخل إلى الإجابة عن السؤال لا يمكن أن يتمثّل في التطاول والاستفزاز والاجتراء على مادة الحديث بإقصائها إقصاءً تاماً وامتهان علمائها والاقتصار على مرجعيّة القرآن وحده والجنوح إلى مواقف «ليبرالية مسرفة» في فهم هذه المسألة أو تلك من مسائل الإسلام الفقهيّة أو العمليّة. المدخل السديد إلى الإجابة عن هذا السؤال يكمن في أمرين:

الأول: تحديدُ الطبيعة الماهوية والنواة القاعدية الإبستيمولوجية لمفهوم العلمانية من ناحية، وبيان تشخصّها العملي من ناحية أخرى؛

الثاني: تحديد الغائية الأساسية من الوحي الإسلامي، أو دين الإسلام، وبيان مقاصده النهائية.

قد يقود النظر في هذين التحديدين، والمقابلة بينهما، إلى إجابة «معقولة» عن سؤالنا: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟

عرضتُ في كتابي **في الخلاص النهائي: بحث في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين** جملة المعاني التي تُحمَل على مفهوم «العلمانية» من جهة تحديد ماهيتها ومقاصدها. وأبنت عن أن هذا المصطلح مصطلح

«متشابه»، أي إنه يمكن أن يُحمل على أكثر من معنى واحد، مثلما أنه يمكن أن يتجسّد في أكثر من صيغة عملية واحدة.

وقفت في ذلك العرض على أكثر المعاني جوهرية في تحديد معنى هذا المصطلح، مثلما وقفت عند الشكلين الرئيسين العمليين أو المشخّصين له. ويخلص من جملة النظر في ذلك كله أن العلمانية تعني، بحسب تمثّل براين ويلسون وعزيز العظمة، عملية تاريخية آيلة إلى تنظيمات عقلانية - وبعبارات ماكس فيبر ومارسيل غوشيه نزع غلائل السحر عن العالم و«الخروج من الدين» «Sortie de la religion» وسيادة العقل؛ مثلما تعني، عند عادل ضاهر، «الاستقلالية الإبستيمولوجية للعقل الإنساني» وتحكيم العقل في شؤون العالم. أما عملياً فهي «تكنولوجيا في الحكم» وموقفٌ من الدولة قائمٌ على نهج ديمقراطي تمثيلي حر «يفصل» الدين ومتعلقاته ورموزه عن الدولة، أو يتبنّى موقفاً «محايداً» من الدين ومتعلّقاته، فيظهر في «علمانية، مناضلة»، راديكالية متصلّبة، على الطريقة الفرنسية، أو في «علمانية، حيادية» رحيمة، مثلما هو سائد في جملة الفضاءات الغربية.

في النظر المقابل، ما الذي يعنيه إطلاقنا الصفة «الإسلامية» حين نقرن هذه الصفة بأي موضوع من الموضوعات، من جهة الماهية والمفهوم ومن جهة الغائية العملية؟

لا شك في أنّنا حين نستخدم هذا المصطلح إنما نحيل إلى دين الإسلام، أي إلى الوحي الإلهي الذي تمثّل في الرسالة المحمدية الحاملة لمنظومة من العقائد والعبادات والأحكام والمعاملات المتعلّقة بمجمل شؤون الحياة الفردية والمجتمعية والإنسانية في العالم ممّا يمثّل صلاح الإنسان وخيره ومصلحته وسعادته في الدارين، دار الدنيا ودار الآخرة.

والسؤال الذي يثار هنا ونحن قبالة حشد عظيم من «دقيق الكلام» والعقائد، وفق مصطلح المتكلّمين المسلمين، وقدرٍ لا تكاد تكون له حدود من الأحكام التعبّدية والمعاملاتية الفقهية الزمنية النازلة. . . السؤال هو: هل ينبغي علينا في الفهم والممارسة أن نقدّم الأجزاء أو النوازل والمفردات اللامتناهية على «الكل» - فنسير، فلسفياً، في طريق المذهب «الاسمي»؟ أم أنّ علينا أن نقدّم «الرؤية الكلية»، أو «النظرة الشاملة» والهولستية وفق تعبير

أسماء برلاس وأمينة ودود، إلى مجموع المعطيات المفردة الماثلة؟ بتعبير آخر، أعظم وضوحاً وأقل التباساً: هل ثمّة غائية جوهرية يمكن أن تنتهي إليها جملة العناصر والأحكام المشكّلة لعقائد دين الإسلام وأحكامه وأغراضه؟ ذلك أنّنا حين نعتبر «أصول الاستنباط»، أعني الأصول التي تستنبط منها الأحكام الفقهية، وحين نعتبر أصول الدين، أي عقائد الإسلام، نجد أنفسنا قبالة محيط عظيم من الجزئيّات. . . فهل لهذه الجزئيات اللامتناهية جوامع كلية، أو كليات تجسّد معانيها وغائياتها النهائية؟

لقد أجاب نفر جليل من علماء الإسلام القدامى والمحدثين من أبي المؤثر الخروصي إلى الماوردي والجويني إلى الشاطبي والقرافي إلى عبد الله بن حميد السالمي (الأباضي) والطاهر بن عاشور وجمال الدين عطية من معاصرينا عن هذا السؤال بتعبير فذّ هو: مقاصد الشريعة. فوراء جميع العقائد والأحكام تكمن «مقاصد» جامعة، هي التي يتوخّاها الشرع من عقائده وأحكامه. وفي ضوئها يتعين فهم أو تسويغ مفردات هذه العقائد والأحكام.

ما هي هذه المقاصد؟ وما طبيعتها وأسسها؟ وما موقعها من المشكل الذي أعرض له في هذا القول؟

يسبق هذا السؤالَ سؤالٌ آخر:

ما هي الغاية الأساسية لوجود الإنسان في العالم، وفق الرؤية العامة الشاملة لدين الإسلام؟ وما الذي تقصد إليه الشريعة من هذا الوجود؟ الجواب يكمن في هذين المصطلحين المركزيين: الاستخلاف والعدل؛ استخلاف الإنسان في الأرض واستعماره فيها، أي إعمار العالم واستخراج خيراته وتنميتها والإفادة منها، قصداً إلى السعادة وتأسيساً على العدل.

من هذا التصوّر ظهرت «نظرية المقاصد» التي بلورها فقهاء وأصوليون كبار أبرزهم: أبو المؤثّر الصلت بن خميس الخروصي ـ من علماء القرن الثالث، وأبو محمد بن بركة ـ من علماء القرن الرابع، ومن بعدهما أبو الحسن الماوردي وإمام الحرمين الجويني وأبو حامد الغزالي، ثم توسّع فيها وشهر بها، بعد القرن السادس الهجري، العزّ بن عبد السلام وشهاب الدين القرافي وابن القيم الجوزية وأبو اسحاق الشاطبي وعبد الله بن حميد السالمي الأباضي في شرحه الفذ **طلعة الشمس على شمس الأصول**.

تهدف نظرية «المقاصد» ابتداءً إلى إضفاء طابع المعقولية على معاني الشريعة الإسلامية وأحكامها وأغراضها. ويقع مفهوم «المصلحة» ـ وفي استخدام بعضهم: «المنفعة» ـ في القلب الموجِّه لهذه النظرية.

أكّد أبو الحسن الماوردي، في رؤية متوازنة لغائية الخلق والتكليف، أنّ «المنفعة» ـ بمعنى المصلحة ـ هي أساس هذه النظرية ذات القطبين المتضافرين: العقل والسمع، أو النص: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى إنّما كلّف الخلق متعبّداته وألزمهم مفترضاته وبعث إليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعته إلى تكليفهم ولا ضرورة قادَته إلى تعبّدهم، وإنما قَصَد نفعهم تفضلاً منه عليهم، كما تفضّل بما لا يحصى عداً من نعمه، بل النعمةُ في ما تعبدهم به أعظم، لأنّ نَفْعَ ما سوى المتعبدات يشتمل على نفع الدنيا والآخرة، وما جَمَعَ نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلاً. وجعل ما تعبّدهم به مأخوذاً من **عقل متبوع وشرع مسموع**، فالعقل متبوع في ما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع في ما لا يمنع منه العقل، لأنّ الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يُتبع في ما يمنع منه الشرع. فلذلك توجّه التكليف إلى من كَمَل عقله» (**أدب الدنيا والدين**: ٧٨).

في ضوء هذا التصوّر حدّد الماوردي المبادئ التي يقوم عليها «صلاح الدنيا»، أي «المصلحة»، وجعلها قواعد أساسية لبناء الدنيا وانتظام أمورها وصلاح أهلها: الدين المتّبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخِصب الدارّ في المكاسب وفي المواد، والأمل الفسيح في أحوال الدنيا والعمران (نفسه: ١٢٠ ـ ١٣١).

هذه القواعد هي التي أصبحت عند إمام الحرمين الجويني ما أسماه «المقاصد»، إذ يؤكد أنّ «من لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة» (**البرهان في أصول الفقه**: ١ ـ ٢٩٥). وعليها بلور تلميذه أبو حامد الغزالي نظريّته في المقاصد والمصلحة حيث أكّد أنّ مبدأ المصلحة يعني «المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة (**المستصفى في علم الأصول**: ١ ـ ٢٨٦).

ومن هذا المعنى الرئيس اشتقّ فقيه المقاصد البارز، العز بن عبد السلام (ت. ٦٦٠هـ) في كتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** الشعار المركزي لنظرية المقاصد وهو أنّ المقصود الشرعي الأول هو «إقامة المصلحة ودرء المفسدة». وعليه أيضاً، وبالمعنى نفسه، بنى القرافي في **الفروق** مفهومه في «المناسِبات المصلحية».

فالقصدُ في الأحكام والاستدلالُ على الأحكام منوطان بالمصالح والمفاسد، أي بـ «تحصيل مصلحة أو درء مفسدة». وعلى ذلك جاءت الكليّات الخمسة: حفظ الدين، وحفظ النسب، وحفظ العقل وحفظ المال ـ وقيل حفظ العِرض، مثلما أنه على ذلك أيضاً تمّ ترتيب «الوسائل» المؤدّية إلى المقاصد وفقاً للضروريات والحاجيات والتحسينيات أو التتمات.

ههنا ندرك مسألة جوهرية قصوى هي مسألة «التعليل».

بمَ تُعَلّل «المصلحة»؟ أي ما هو «الأساس» الذي تقوم عليه وتستند إليه؟

وههنا يظهر الخلاف بين فقهاء المقاصد، كان الماوردي قد تنبّه على هذه المسألة حين تكلم على «العقل المتبوع» و«الشرع المسموع» وأكّد أنّهما متضافران متوافقان لا أحد منهما يذهب مذهباً مضادّاً للآخر، أي إن «الاعتماد» بينهما متبادَل مطلق، وقد كان ذلك من قبل مبدئيّاً مذهب المعتزلة، لكنّ هؤلاء لاحظوا أن اختلافاً «ظاهرياً» يمكن أن يعرض بين العقل والنص، فحلّوا هذا المشكل باللجوء إلى «تأويل» النص والذهاب به ـ في نظريّتهم في الحسن والقبح الذاتيين، إلى ما يؤدّيه العقل ـ أي عملياً ترجيح وتقديم «التعليل العقلي»، وهو ما سيذهب إليه ابن رشد من بعد، وهو ما عارضه «أصحاب الحديث» من الحنابلة والنقليين على وجه التحديد.

هذه المسألة تثور هنا مع فقهاء المقاصد الذين ينقسمون إلى فريقين: **الأول** يجعل للعقل دوراً مستقلاً في تعليل المصلحة واستنباط الأحكام والتدليل عليها. وذلك مذهب أبي المؤثر الصلت بن خميس الخروصي وابن بركة والعزّ بن عبد السلام. **الثاني** يحدّ من دور العقل ويعلّق هذا الدور بالنص، وذلك مذهب الشاطبي والقرافي.

يقول الممثّل الأبرز للتيار العقلي العزّ بن عبد السلام بنبرة اعتزالية: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك في معظم

الشرائع (. . .) واعلم أنّ تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد، نظراً لهم من رب الأرباب» (**قواعد الأحكام** ١ : ٥ ـ ٧). لا شكّ في أنّ مصالح الآخرة تعرف بالشرع، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسِبات والمصالح والمفاسد، راجِحَهما ومرجوحَهما، فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أنّ الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبّد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تَعْرِفُ (أو: يُعْرَفُ) حسن الأفعال وقبحها. . » (نفسه: ١ ـ ١٠).

ويلحق بفلسفة المصلحة ـ «الطبيعية» و«العقلية» ـ عند أصحاب هذا التيار مبادئ «العدل» و«الرحمة» و«الحكمة» في مبنى الشريعة وأحكامها؛ يقول ابن القيم: «فإنّ الشريعة مبناها وأساسُها على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل» (**إعلام الموقعين** ٣ : ٣). ويشدّد تشديداً خارقاً على مبدأ العدل حتى إنه ليقول: «فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل (= العدل)(*) وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلتَه وأماراتِه في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلّ وأظهر، بل بَيَّنَ، بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استُخرج بها الحق ومعرفةُ العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنّما المراد غاياتها التي هي المقاصد» (نفسه ٤ : ٣٧٣). قد لا ينتمي ابن القيم صراحة إلى التيار العقلي في نظرية المقاصد، لكن هذا النص الذي ترسمه ريشته يعبر تعبيراً صارخاً عن غائية هذا التيار.

(*) في الطبعات المتداولة (طبعة المكتبة الأزهرية) وعند جمال الدين عطية في كتابه **تفعيل مقاصد الشريعة**: العقل، لكن الأصح وفقاً للسياق: العدل.

يقف الشاطبي على رأس أصوليي الفريق الثاني، الفريق النقلي أو النصي الذي يعلّق الأحكام التكليفية والمقاصد الشرعية في جلب المصالح ودرء المفاسد على النص أولاً وآخراً. أما العقل فدوره محدود عنده، وهو منوط بالنص ابتداءً؛ يقول: الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإما تستعمل مركّبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محقّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع» (**الموافقات** ١ : ٣٥). ويزيد على ذلك بياناً بالقول: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكونَ تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» (نفسه ١ : ٨٧ ـ ٩١). أشعرية صريحة.

هذان هما الوجهان الرئيسان لنظرية المقاصد ـ المقاصد عقلية أو المقاصد نقلية أو نصية ـ التي أثارت اهتمام الفقه الإصلاحي الإسلامي المعاصر على نحو حَفَّزَ بعض المفكرين المسلمين على «بعث» هذه النظرية والاجتهاد في تطويرها والزيادة في «كليّات» مقاصدها وتفعيل هذه المقاصد قصداً إلى مزيد من الاستجابة لمتطلبات العصر.

لكن السؤال الذي لم يعرض له هؤلاء المفكرون الفقهاء ـ وهو سؤال حالي جوهري ـ هو الآتي: ألا تفتح نظرية المقاصد هذه باباً حقيقيّاً للتواصل مع نزعة العصر الهَجوم؟ أعني مع العلمانية الضاربة في الليبرالية بحيث يصبح مذهب الفقهاء المسلمين الأتراك وغيرهم في الكلام على «علمانية إسلامية» مذهباً «معقولاً» لـ «التصالح» مع الزمن الحالي وللكلام، مع أليف جينار، على «حداثة الإسلام»، وللخروج من عنق زجاجة التصوّر المغلق للعقيدة والفعل والتاريخ!

لا شكّ في أنّ «العلمانية المتصلبة»، علمانية الفصل الراديكالي على الطريقة الفرنسية والكمالية، تستعصي على الـ «مصالحة» مع الدين، وهي تبدي أعراضاً «عصابية» قبالة متعلّقات الدين ورموزه ـ وأظهر الأمثلة على ذلك في السنوات الأخيرة حظر الحجاب في الفضاء العام في فرنسا، وحظر بناء المآذن في سويسرا، حيث تخرج العلمانية على أخصّ مبادئها، الحرية، وتنقض نفسها قبالة الخوف أو النفور من رموز الدين الإسلامي معلنة بذلك

عن رفض صريح لمقصد «حفظ الدين» على الرغم من قبولها بجملة مقاصد الدين الأخرى، في سياق نظامها الاجتماعي ـ الثقافي ـ السياسي الخاص بطبيعة الحال. لذا كان الامتثال لهذا الضرب من العلمانية، أعني «علمانية الفصل» الجذرية، مبايناً بل مضاداً لمبدأ الأخذ والقبول بعلمانية قابلة لأن توصف بـ «الإسلامية»، حتى ولو أتاحت الحريّة العلمانيّة لمظاهر أخرى من الحياة الدينية أن تعبّر عن نفسها في المجتمع. ومن المؤكد أنّ الترافع والإقصاء سيبلغان أقصى مداهما إن فهم «أهل الدين» أنّ المقصود بـ «حفظ الدين»، من المقاصد، التطبيق الفعلي المادي المشخّص الظاهري لأحكام الشريعة الإسلامية وبخاصة ما يتعلق بالحدود والمساواة ومطلق الحرية في مجمل شؤون المجتمع والدولة. فالموقف العلماني هنا بيّن ولا يحتمل أي مراجعة أو تساهل أو تأويل. والحقيقة أن هذا الوجه يصدق أيضاً على علمانية الحياد.

بتعبير آخر قد يمكّن التسليم بأنّ ثمّة مبدأ أساسياً مشتركاً بين ما هو مقاصديّ «إسلامي» وبين ما هو «علماني» متصلّب، هو مبدأ رعاية المصلحة، من جهة أنّ هذه العلمانية نفسها تطلب هي أيضاً تحقيق منفعة المواطن والخير العام ـ إن كانت متعلقة بليبرالية اجتماعية في حقيقة الأمر ـ إلا أنّ دخول مقصد «حفظ الدين» في نظرية المقاصد ـ سواءٌ أكان المعنى احترام الدين ورعاية مصالحه أم مطلق تطبيق أحكام الشريعة ـ يحول بكل تأكيد في هذا السياق دون قيام علمانية يمكن وصفها بالإسلامية.

هل يستقيم هذا الوصف حين يتعلّق الأمر بعلمانية الحياد؟

وهل يمكن أن ينجم ههنا «اعتراف متبادل» يأذن بالجمع بين حدّي المصطلح: علمانية وإسلامية؟

أجاب حداثيو «العدالة والتنمية» بـ «نعم». وتوسّلوا لذلك بإعادة قراءة «النصوص الدينية» وتوجيهها لتفضي إلى هذا المعنى، على ما أبانت عنه أليف جينار، ومثلما عَرَضنا في بداية هذا القول. وكذلك فعل من قبلهم جميع الذين قرأوا «النصوص» قراءة تأويلية. وقد نستطيع أن نقدّر الآن، في ضوء التحليلات التي سُقتها أن الجمع بين حدّي المصطلح والكلام على «علمانية إسلامية» هو أمر يمكن أن يكون له ما يسوّغه عند القائلين به، لكن في الحدود الآتية:

١) ما يؤكّده فقهاء المقاصد العقليون الذاهبون إلى أن «العقل» هو أساس المقاصد الشرعية وأنّ ما يقرّه العقل الصريح يوافق قصود الشارع. وهذا المذهب الذي لا يقبله «النصيّون»، يسير مع الأصل الإبستيمولوجي للعلمانية إلى منتصف الطريق على الأقل، وقد يتابع بعضهم السير معه إلى نهاية الطريق.

٢) أن بناء الشرع على مبدأ المصلحة ـ أي تحصيل المنفعة ودفع المفسدة، وفقاً لقيمة «العدل» ـ وأنه حيثما ظهرت أمارات العدل والرحمة والحكمة فثم شرع الله، يأذن بقيام «مصالحة» حقيقيّة بين المسلمين وبين «علمانية حيادية» توجه نظاماً اجتماعياً سياسياً يقيم القسط والعدل والرحمة بين المواطنين، ويرعى مصالحهم، ويراعي متعلّقات دينهم.

٣) أن العلمانية «بما هي حياد» تحترم العقائد الدينية ولا تميّز بين أتباع الديانات ويمكن لها أن تدعم المؤسّسات التربويّة والاجتماعية الدينية، معنوياً ومادياً ـ وهو ما تنكره «علمانية الفصل». وهي لا تقبل بإلحاق الإساءة والضرر بالدين ومتعلّقاته، أي إنّ قوانينها تحمي وتحفظ حياة الدين في المجتمع في حدود القانون بطبيعة الحال، وجرياً مع آمر حقوق الإنسان.

٤) أن فهماً لدين الإسلام لا يعتمد مبدأ «الانفصال» أو «الصدام» أو «المجابهة»، وتتمثّل طريق العدل والإنصاف والمصلحة والرحمة في الأمور الدنيوية، يمكن أن يحقّق حالة من «المصالحة» والعيش الآمن مع «علمانية الحياد». وفي هذه الحالة لا يكون مصطلح «العلمانية الإسلامية» مصطلحاً ينقض آخرُه أوّلَه.

٥) أن فهماً للإسلام قائماً على مبدأ «الحاكمية»، وفق مذهب أبي الأعلى المودودي وسيد قطب والحركات الدينية المتصلبة، لا يأذن بالسير على هذه الطريق، وهو لن يولد إلا علاقات تقابلية صدامية مع الدولة والمجتمع و«الآخرين» من شأنها أن تحمل مخاطر حقيقية لمقصد «حفظ الدين» في المجتمع والتاريخ، وخرقاً صريحاً لمبدأ علمانية الحياد نفسه.

٦) أن تكون الغاية من مقصد «حفظ الدين» هي ضمان الشروط الضرورية من أجل ممارسة حياة دينية طبيعية آمنة، واستمرار وجود الدين واجتناب

مفسدة إلحاق الضرر به وإظهار العداء له، لا أن يكون القصد هو إلزام الدولة العلمانية الحيادية بتطبيق أحكامه بالضرورة، وإخراجها من حظيرة الدين إن هي وضعت أحكامه بين قوسين، أو لم تأخذ بها جملة وتفصيلاً.

٧) إذا كانت علمانية الحياد لا تقصد في غاية الأمر إلا بناء مجتمع سياسي قائم على مبادئ وقيم ومعايير «إنسانيّة» خالصة تتجسّد واقعيّاً في الحرية والمساواة والعدالة والكرامة والحكم التمثيلي وطلب الخير العام والاعتراف بجملة حقوق الإنسان وإنفاذها، فإنّ من شأن «قراءة إنسانية»، عقليّة، تأويلية، للنصوص الدينية، أن تأذن بأن توجه المجتمع منظومة فكرية وعملية يتضافر فيها العقل المصلحي المقاصدي والعقل العلماني الحيادي، فتجد القيم العقلية الإنسانية العليا في هذا السياق مكانها المناسب وحقوقها. وقد يعزّز هذا المذهب ويعضده ما جنح إليه اجتهاد عبد الرزاق السنهوري في مسألة العلاقة بين الشريعة وبين القانون المدني، من الدعوة إلى أن تكون الشريعة مصدراً من مصادر القانون. في حدود هذا التصوّر وتأسيساً على منطق «العقل المصلحي»، قد تكون الطريق إلى معنى «العلمانية الإسلامية» طريقاً سالكة، من شأنها، عند الآخذين بها، أن تأذن بحفظ دين الإسلام في عملية التطور التاريخية والكونية وتحول دون أن يجد نفسه، فيها، متجاوزاً وأنه ينتمي إلى صوان الماضي فحسب.

ومع ذلك فلا مفر من الاعتراف بأن المخزون النفسي والمفهومي لهذا المصطلح يبدو ثقيلاً في ذاته وثقيلاً على أنفس أهل كل حد من حديه - الحد الإسلامي والحد العلماني - إذ كل واحد يتعلق بنقاء حده وبخصوصية حقله الدلالي. لذا كان الأجدى والأنجع هو أن نذهب إلى الكلام على «علمانية موافقة للإسلام» أو «إسلام متصالح مع العلمانية » بدلاً من الكلام على «علمانية إسلامية» أو «إسلام علماني»! وحينذاك قد يمكن القول إن التعبير ليس مما ينقض آخره أوله!

ومثلما كانت الحال عليه في كل الأزمنة فإنّ عصراً آخر قابلاً، ذا نزعة مغايرة، يمكن أن يدفع إلى اجتهادات أخرى وأن يُلزم أهله بخيارات مباينة في الفهم وفي الفعل.

الحرية في المدينة

يقود إرجاع البصر في «بانوراما» فكرة الحرية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة وهو ما سيكون موضع العرض والتحليل في المبحث التالي من هذا الكتاب إلى تعزيز الاعتقاد بأنّ الفكر العربي الحديث قد استنفد جلّ طاقته، في شأن مسألة الحرية، في النظر في الوجوه الفلسفية ـ الميتافيزيقية منها، والعملية الضاربة في الحقل السياسي، في الأغلبي من المقاربات، ولم يلتفت كثيراً إلى الوجوه الاجتماعية والأخلاقية من هذه المسألة. بكل تأكيد، لا أحد يستطيع أن يغمض عينيه عن المكانة المركزية التي احتلّتها قضيّة المرأة وتحريرها في هذا المجال، منذ أن أذاع قاسم أمين أفكاره «الحداثيّة» في المسألة، إلى أيامنا هذه؛ حيث أصبحت حقوق المرأة ـ ورأس هذه الحقوق الحرية والمساواة ـ أبرز القضايا في الحياة العربية المعاصرة.

ولا يخفى أنّ طرح قضية المرأة في شكله الليبرالي قد كان ثمرة من ثمرات الاتصال بالغرب وأثراً من آثار الحداثة الغربية. وبقدر ما كان الفكر الليبرالي يذهب إلى توسيع مجال الوجود الحرّ للمرأة، كان فكر «الإسلاميين» يناضل من أجل الحفاظ على الشكل التقليدي التاريخي للمرأة ويبذل قصارى جهده من أجل تضييق مجال الحرية لها، ولم تنجم «اجتهادات» جديدة مباينة إلا منذ عهد قريب جداً.

في مرحلة «الحداثة» ومنذ ما أمكن تسميته بالعصر الليبرالي العربي، إلى أيامنا هذه، تعلّق كل شيء بمشتقّات الغرب الحديث، من طرف، وبارتكاسات الفقه الديني بإزاء هذه المشتقات، من طرف آخر. فكان لقيم الغرب العليا امتداداتها وارتكاساتها الصريحة في الفضاءات العربية: الحريّة

والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان وجدليّة الخير العام والخير الخاص والمنفعة والمواطنة والديمقراطية والعقلانية والاستقلال الشخصي أو الفردي. بالطبع كان للأغلبي من هذه المفاهيم حضورها المتفاوت في الموروث الديني الإسلامي، لكنّ إبرازها والتشديد على أهميتها وخطورتها يظلّ أثراً من آثار الحداثة الغربية. ومن وجه آخر، ظلّت الجدليّات التي أثارتها هذه المفاهيم والمبادئ والقيم هاجس القطاعات «الثقافية» والمثقّفين. وكان الكتاب والصحيفة والنادي أو المنتدى والجامع، الأدوات المتوافرة لنقل هذه القيم أو مناقشتها ونقدها. ومعنى ذلك أن نتائجها كانت محدودة، في التأثير وفي الامتداد وفي الانتشار. وقد ترتّب على ذلك أن التغيّر كان بطيئاً وأنه لم يطل جميع الأماكن والقطاعات.

في العقود الأخيرة من القرن الماضي، وفي هذا العقد من القرن الحالي، نجمت ظاهرة «العولمة» بأذرعها المختلفة: اقتصاد السوق والتبادل الاقتصادي الحر، والتدخل السياسي والعسكري الصارخ، والانتشار الثقافي الكوني، والجهاز الإعلامي الساحق، واتساع انتشار الأفكار والعادات والبدع الفنيّة والتقنيّة، وبات ذلك أساساً لنمط جديد للحياة، نمط ينشد «التوحيد»، ويقصد إلى إلغاء الهويات الثقافيّة والخصوصيّات الحضارية، وإلى تجذير نموذج أحادي أو شبه أحادي للمجتمعات والدول وغاياتها، وتسويغ الدفاع عن قيم خاصة بهذا النموذج، بل وفرض هذه القيم، طوعاً أو إغراء أو قسراً.

ليس سراً أنّ هذا النموذج الأحادي هو النموذج الغربي الظافر في صيغته الأمريكية المتوحشة. هذه الصيغة التي تحكمها قيم المنفعة والمتعة والحرية «المقدسة» وأخلاق «الأنا» الفردية المتحررة من كل قيد، سواء أكان هذا القيد هو سلطة الأب والأسرة، أم سلطة الدين والكنيسة، أم سلطة المجتمع والدولة.

اختزلت الليبرالية الجديدة قيم هذا النموذج في ثلاثة أقانيم مقدسة: الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ولحقت «أوروبا الجديدة»، بأحزابها اليمينية الصاعدة، بهذا النموذج على أنحاء متفاوتة.

وباتت أصوات «المجتمع الدولي» و«الأمم المتحدة» و«الاتحاد

الأوروبي» والمنظّمات الاقتصادية الدولية تلقي على مسامع الشعوب الصغيرة والضعيفة ما يتعيّن عليها فعله وما يتعيّن عليها اجتنابه في كل صغيرة وكبيرة، حيناً بحق، وأحياناً بغير حق.

لا شك في أنّ الغرب الحديث يفصح عن وجهه «الإنساني» الأصلي حين يتعلّق الأمر بإشاعة هذه القيم وبالدفاع عنها في كل مكان من المعمورة، طلباً لتحسين الوضع الإنساني والارتقاء به، ونشداناً لرفع الظلم والعدوان وإقامة نظام إنساني وأخلاقي عادل. لكن إنفاذ هذه القيم والمبادئ في مكان، واحتقارها في مكان آخر، يولّد الشكوك والظنون في مقاصد الغرب وغاياته. وكذلك فإن ربط هذه المبادئ وتعليقها على شروط المنظمات الدولية ومقصادها، وعلى «اقتصاد السوق» بوجه خاص، أي على المنفعة الأنانية والهيمنة الشرسة وتعرية الشعوب من مقوّمات نمائها وتطوّرها ورفاهيتها، يجرّد هذا الغرب نفسه من الفضائل الأخلاقية التي تسوّغ هذه المبادئ والقيم.

وكذلك أيضاً فإنّ الحملة «الصليبية» ـ بالمعنى الذي قصد إليه جورج بوش، أو بأي معنى آخر ـ من أجل الديمقراطية والحرية، في الوقت نفسه الذي يتمّ فيه دعم نظم الاستبداد والاستعباد «التابعة»، لا يمكن إلا أن تعني، مثلما هي الحال في الحالات الأخرى، «النفاق» الصريح الذي طالما وصم السياسات والمسالك الغربية في علاقاتها مع البلدان والشعوب «غير الغربية».

ما زال الفكر العربي المعاصر سجين السجال الأيديولوجي، الفلسفي والسياسي، في أمر دعوى الحرية، وما زال خطابه هو خطاب المثقّف الذي لا يرى من الإنسان إلا جهازه العقلي، ومن الحرية إلا وجهها المعرفي أو الميتافيزيقي أو السياسي. أما تجسّداتها ومتعلّقاتها ونتائجها الاجتماعية والأخلاقية فتظلّ غائضة الملامح. ومن وجه آخر، لا يزال المثقف العربي ـ والأكاديمي العربي ـ بعد قرن كامل من الإعداد والدراسة والتثقّف والاستقصاء، مستغرقاً ومنشغلاً في النظر في تجارب مفكري الغرب وفلاسفته وأدبائه وفنانيه، غافلاً، إلا لماماً، عن فضاءاته وبيئاته الخاصة. كأنّ الاغتراب الدائم قدره المقيم. . . وكأنه لم يشبَّ بعد عن الطوق.

اخترقت الحرية منذ بدايات العصر الليبرالي العربي الفضاءات العربية وتردّدت أصداؤها في العقول وفي النفوس، وتجسّدت في حركات الحرية والتحرّر والتحرير. بيد أن ضعف آلاتها وأدواتها لم يأذن لها بإنفاذ عمليات «خرق» واسع فاعل في النظم الاجتماعية والأخلاقية.

لم تعد الأمور اليوم مثلما كانت في العقود السابقة. فمنذ عدّة عقود ـ وفي عقدنا الراهن الحال أشد ـ باتت فضاءاتنا الاجتماعية ورؤانا الأخلاقية «مكشوفة»، استطاعت «العولمة» أن تخترق جميع الحواجز، استسلمت الدولة أمام مطالب قادتها وشروطهم، وحدودها باتت «مفتوحة» لمنتجاتها ولفعالها، وبنياناتها ـ خلا البنيان «الأمني» المحلي والضرائبي الثقيل ـ هشة مضطربة.

وطالت فعال النظام الكوني الثقافي المعزّز بأدوات الإعلام العملاقة ومضامينها «الحرة» المجتمع ونظمه وقيمه، وطال ذلك الفرد في وجود الشخصي وفي أناه العميقة. وأصبحنا نقر جميعاً بأنّ الأمور تتغيّر فعلاً وتتبدّل، وأننا، في أعين بعضنا نتجه إلى أفضل العوالم الممكنة، وفي أعين بعضنا الآخر نتّجه إلى أسوأ العوالم الممكنة. وبعدما كانت قيم الحداثة مبدأ للتفتح والتقدّم والاستنارة والنماء والخير الإنساني، باتت، تحت ضربات نظام العولمة، تشكو من نجوم أعراض مرضية في ثناياها وفي أطرافها. وحدث ذلك في فضاءات الغرب نفسه. فبعدما كانت قيم العدالة والمساواة والواجب «الكانطي» والعقل و«الحرية العظيمة» هي القواعد المؤسّسة لحياة الغرب وتطوّره وغائياته، باتت قيم الربح والكسب والمنفعة والمتعة والسلطة والحرية «الفالتة» من عقالها ومن أوامر «العقلانية الموضوعيّة» هي الحاكمة. بيد أنّ الغرب الجديد، الغرب الليبرالي بإسراف، العلماني بإسراف، لم يغفل عن أن يعدّ لأعراضه «المَرَضية» العلاجات الضرورية والمؤسسات والنظم المخفّفة من الآلام والصدمات والاضطرابات الوجدانية والمادية التي تولّدها نظمه المبدلة المتبدلة.

طال الانفلات العولمي فضاءاتنا، وعبَرَت كل قيمة حدودنا. وتقدّمت قيم «الحرية» و«المنفعة» و«المتعة» على كل قيم سواها، مثيرة في الوقت

نفسه ردّة فعل دينية ذات وجه راديكالي متصلّب. وشدّدت «العولمة السياسية» على مبدأي الحرية والديمقراطية، وتدخّلت لفرضهما؛ حيث يوافق ذلك مقاصدها وغاياتها وسياساتها، وأدارت ظهرها لها حيث يكون إنفاذهما غير موافق لهذه الغايات والسياسات. وذلك، بكل تأكيد، وجه بارز من وجوه «النفاق الغربي».

لا يفعل «النفاق الغربي»، المصاحب للعولمة السياسية، شيئاً من أجل إشاعة الحريات السياسية الحقيقية في البلدان التابعة أو التي يريد لها أن تكون تابعة. لكنّه يفعل كل شيء من أجل إشاعة «الحريات الاجتماعية» و«الحريات الأخلاقية» السادرة وتجذيرهما. وهو لم يعد يكتفي بالتأثيرات الثقافية «الطويلة المدى» من أجل تغيير هذه المجتمعات وبناء شخصيات «فردية» أو فردانية» جديدة، وإنما بات، منذ أحداث «البرجين» على وجه التحديد، يتدخّل تدخّلاً مباشراً فاعلاً في عملية التغيير الاجتماعي والأخلاقي السريع. وهو يتسلّح، في ذلك، بمبدأ «الحرية» وبدعوى نشر مضامينها بطرق تستند في الأغلبي منها إلى التأثير في «الحساسية الوجدانية» عند الأجيال الجديدة، الأجيال الآتية، وعلى «المراقبة» الدائمة للمجتمع وأفراده، وبالطبع فإنّ قميص عثمان هو دوماً «الحرب على الإرهاب».

حقّقت الحريّة في الفضاءات العربية إنجازات مشهودة، وبلغ «الوعي» بها درجة عالية. وكان لذلك فضائله العظيمة في الحقل السياسي، على الرغم من إخفاق مشاريع «التحرير» في بلوغ غاياتها، وعلى الرغم من تجذر نظم الاستبداد في العالم العربي ونجاح هذه النظم في «برمجة» ومراقبة مواطنيها ومحاصرتهم اقتصادياً ـ أي في معاشهم ـ وأمنياً. ويرجع إخفاقه «السياسي» قبل كل شيء، إلى فساد أو قصور أو عطب أو عدم أهليّة وكفاية قادته، وإلى ظفر نظام «السوق الحرة»، أي إلى أفول «الاجتماعي» وتقدّم «الاقتصادي» الشرس الذي تقوده الرساميل الدولية الضخمة والشركات العملاقة الخارقة للحدود، وتغذّيه أيديولوجياً وتدعمه سياسياً القوى المحافظة المتلبسة للفلسفة الليبرالية الجديدة.

أحدثت الحرية، في العقود الأخيرة، إصابات قوية في النظام

الاجتماعي والقيم الأخلاقية في (المدينة) العربية، أي في الوجود الاجتماعي والأخلاقي للفرد والمجتمع. وبدت هذه الإصابات قاتلة مدمّرة حاملة لوعود جاذبة حيناً منذرة متوعّدة بالشر والعذاب أحياناً.

لا شك في أنّ «الحرية العظيمة» ـ وفق تعبير ناصيف نصار ـ هي قيمة عظيمة، بها يدرك الإنسان الأعماق البعيدة لإنسانيته، وبها يفلت الإنسان من قيود «الضرورة» الطبيعية، وبها يخلع الإنسان عن نفسه ثوب الخوف والخنوع والاستسلام، وبها يحطّم الإنسان قيود السلطات الجائرة ويحقّق أفعاله وفق ما تتطلّع إليه ذاته الحقيقية. وبها يستطيع أن ينتصب بقوة وكرامة قبالة كل السلطات الخارجية التي ترمي إلى إخضاعه وفق مشيئها أو منفعتها أو رغباتها المضادّة لخير الإنسان وكرامته وسعادته. ولا أحد يجادل في صحّة الاعتقاد بأنّ هذه الحرية هي الحرية العظيمة، وهي الحرية «الإيجابية».

بيد أنّ هذه الحرية التي حقّقت إنجازات عظيمة في الحقل السياسي منذ أن أعلنت عن نفسها في «فلسفة الأنوار» وحقّقت بعض تطلعاتها في «الثورات» العنيفة، المسرفة في عنفها وقسوتها وشططها في كثير من الأحيان، لم تكن على القدر نفسه من «العظمة» حين مارست حقوقها في «المدينة»، أي في المجتمع وأخلاقه، في «المدينة» الغربية نفسها، وفي غيرها من «المدن».

غير أن الذي يهمني هنا هو «المدينة» العربية وفعال الحرية «السادرة» في وجهها الاجتماعي والأخلاقي.

أقول إنه على الرغم من تقدم الوعي بالحرية، وعلى الرغم من الإخفاقات التي تشكو منها الحرية في الحقل السياسي، فإنّ الحرية قد أحدثت في الفضاءات المدنية ـ أو المدينية ـ العربية وقائع جديدة مطلوبة عند فريق، كارثية مدمّرة عند فريق.

وأقول أيضاً إنّ الفعل الحضاري الغربي، الممتدّ امتداداً متعاظماً في «الثقافة الكونية» (Global Culture) المصاحبة لظاهرة العولمة، يسهم إسهاماً حاسماً في تعميق هذه الوقائع وتوسيع رقعتها ونشر القيم والمبادئ التي تثوي في قواعدها.

وأقول كذلك إن الفكر الليبرالي والفكر العلماني، على الرغم من الدور المركزي الذي يؤدّيانه في هذه العملية، ليسا هما وحدهما من يسهم فيها، وإن الفكر الديني الاتباعي يولد هو أيضاً قدراً غير يسير من هذه «الارتدادات» الجديدة المصاحبة للفعال التدخّليّة وللتطوّرات التي تطال الصيرورة الحضارية.

تعلن «نتائج الحرية» عن نفسها في «المدينة» العربية، على الأقل، في خمسة أنماط بارزة من الوجود: المرأة، والجنس، والعائلة، والدين، والفن.

١) الحرية والمرأة

لم يحفل الفكر العربي والإسلامي الموروث بما يشبه أن يكون «مُشْكل المرأة»، أو «قضية المرأة» أو «مسألة المرأة»، وبما يتبع ذلك من الخوض في الوجوه الخلافية المتعلّقة بما يسمى اليوم «حقوق الإنسان» و«حقوق المرأة». والكتب الوفيرة التي تخوض في «سير النساء»، و«أحكام النساء»، و«أخبار النساء»، و«آداب النساء»، تقف عنه جملة متماثلة من الأحكام الشرعية المنقولة عن القرآن أو عن السُنّة النبوية، مما هو خاص بسير النساء وأخلاقهن وبعلاقتهن بالزوج وبما يتوجب على المرأة في حق زوجها، وبما يتوجب على الرجل في حق زوجته وغير ذلك. وعلى الرغم مما تسوقه بعض الأخبار المبكرة من قضايا «نسوية» ذات صلة بمسألة المساواة أو بمناهضة بعض النساء لسلطة الرجل ـ الزوج، إلا أننا نظلّ بعيدين، هناك، عن المشكلات الحادة التي ولدتها أزمنة الحداثة.

حين نراجع المسألة في حدود عالم العرب الحديث يبدو لنا أنّ المسألة قد مرت بثلاث مراحل أساسية:

المرحلة **الأولى**، يغلب عليها «الدعوة» إلى تعليم النساء وتربيتهنّ، وتمثّلها في أواسط القرن التاسع عشر أفكار ابن الخوجة الجزائري ورفاعة الطهطاوي على وجه الخصوص، وآخرين.

المرحلة **الثانية**، مرحلة «المطالب الحقوقيّة»، ليس فقط في حقل

التعليم والتربية وإنما أيضاً في حقل العمل، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبكلمة الدخول إلى الحياة «المدنية» والمشاركة في أنشطتها خارج القيود التاريخيّة الصارمة، أي الدخول إلى ميدان «العمل» و«الفعل» المدني من دون ذلك «القيد» التاريخي الذي جسّد حالة الفصل بين عالم الرجال وبين عالم النساء، بين الذكر وبين الأنثى. وتبرز في هذه المرحلة «مرافعات وأفعال: قاسم أمين وملك حفني ناصف (باحثة البادية) والطاهر الحداد ونظيرة زين الدين وهدى شعراوي وزينب فواز وآخرين. يغلب على هذه المرحلة امتداد دعاوى رموزها بين المطالبة بـ «الإنصاف» و«العدل»، وبين المطالبة برفع القيود عن المرأة وبتحريرها من السلطات التاريخية التي قيدت حراكها وأضعفت عزيمتها وحرمتها من أداء أدوار فاعلة في الحياة الاجتماعية، والسياسية أيضاً. وتراوح «مرافعات» هذه المرحلة في حيّز يتردّد بين المعايير الدينية أو الشرعية، وبين معايير الحداثة الغربية. وحين تشتدّ وتحتدّ تجنح إلى تعليق كل شيء على الأخذ بأصول «التمدن الغربي» المنحدرة من «عصر الأنوار».

المرحلة **الثالثة**، هي ما يمكن أن نطلق عليه ـ بحذر شديد ـ المرحلة «النسوية» في هذه المرحلة المقودة بفكرة الحرية الجذرية، لا نشهد لدعاوى التربية والحقوق والإنصاف والتحرّر من القيود «التاريخية» الحضور الأشد والأبرز، وإنّما نشهد «خروجاً» حاسماً على المعايير والتقاليد والممارسات وطرائق الفهم والتفسير للموروث التاريخي بجملة أشكاله. وقد لا نبتعد كثيراً عن الصواب إن زعمنا أننا قبالة «رؤية انقلابية» و«ممارسات ثوريّة» تواكب وقائع العالم المعاصر وتركن إلى معاييره وأحكامه. ومع ذلك فإنّ «النسويّة» التي تتحرّك في هذه المرحلة ليست خالصة للرؤى الانقلابية الثورية ذات السمة الراديكالية. والقاع «الرافض» في هذه الرؤى يتردّد بين أطراف عديدة. فهو «وجداني» عند نوال السعداوي وثلة من الأديبات والكاتبات، لكنه عقلي معرفي تأويلي عند عالمة الاجتماع المرموقة فاطمة المرنيسي. أما «النسوية الإسلامية» التي يتكلم عليها مفكر مسلم أوروبي كطارق رمضان، فإنّها تتقلّب ما بين رؤية دينية إصلاحية وهاجس تأويلي يريد أن يكون «معاصراً». وذلك، بكل تأكيد، مباين لما أطلق عليه أنا اسم «النسوية الإسلامية الرافضة»، في البحث الذي خصصته

لهذا التيار والذي صدر بعنوان **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**[1].

أدّت حرية الحداثة، بأشكالها المختلفة، وبكل تأكيد قاطع، إلى نتائج صريحة في شأن المرأة وأوضاعها. وبتأثير من «الثقافة الكونية» ومن «الراجمات» الإعلامية، ومن غلبة «الاقتصادي» وجبروته وإلزاماته ومتطلباته، ومن انتشار الأشكال الفنية السمعية ـ البصرية الحرة على وجه الخصوص، لم تعد المرأة العربية والمسلمة في مطالع القرن الحادي والعشرين هي المرأة نفسها التي عرفتها الأزمنة القديمة أو التي تكلّم عليها مفكرو عصر النهضة العربي وكتّاب القرن العشرين نفسه. اختلطت المرأة بالحرية في الفضاء العام، فضاء العمل والسياسة والحياة الاقتصادية والأنشطة الاجتماعية والفنية، وارتفعت الحواجز بينها وبين الرجل. بل يمكن القول إن المرأة نجحت إلى حدّ بعيد في زعزعة القيود الذكورية التي مورست عليها طويلاً، وفي تحطيمها في كثير من الحالات. وعلينا أن نقرّ هنا بأن الفقه الإسلامي أيضاً قد ساهم في هذه العملية بعد أن فتح الفقه المعاصر الباب لحكم «الخلع»، محدثاً بذلك ثغرة عظيمة في البناء التسلطي للرجل، ذلك البناء الذي كان يسلم مفتاحه في «الطلاق» ـ الغاشم في كثير من الأحوال ـ للرجل. هذا المفتاح تستطيع المرأة اليوم بدورها أن تستخدمه بحرية وأن تتحرر بذلك من هيمنة تاريخية طويلة.

ولوج المرأة إلى عالم الحرية مظهر من مظاهر انفتاح المجتمع وتفتح قواه الفاعلة كلها، وهو بكل تأكيد مبدأ لحياة غنية ثرية نامية للرجل وللمرأة وللمجتمع وللدولة. لكن هذا الدخول القوي للحرية إلى «المدينة العربية الإسلامية» لم يحمل نتائج ذات «اتجاه واحد» أو وحيد، فهو قد حمل أيضاً، في حدود علاقة المرأة بالحرية، اتجاهاً آخر مضاداً، هو الاتجاه الذي أسميه هنا الاتجاه «الانعزالي» أو «الانفصالي»، أو ما يمكن أن يطلق عليه آخرون «المجتمع المغلق». وأنا أقصد على وجه التحديد «المجتمع المغلق» بما هو نتيجة من نتائج الحرية، الحرية ببعديها الأساسيين: البعد

---

(١) صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت) في طبعتين، الأولى في عام ٢٠١٠ والثانية في عام ٢٠١٢.

الاقتصادي والبعد الأخلاقي. والرمز الشاهد على هذا المجتمع هو ما يمكن أن أُسَمّيه «ارتكاسة الحجاب»، أي الجنوح إلى الخيار الحجابي في قبالة الحرية الغالية.

ليس ههنا موضع الخوض في «مسألة الحجاب» وتاريخها. كما إن القول في وجوهها الشرعية أو الوضعية يتجاوز حدود هذا القول. ومعلوم أن وتائر السجال في شأنها قد ارتفعت في العقود الأخيرة، وبخاصة منذ نجوم ما يسمى بـ «الصحوة الإسلامية». أما في السنوات الأخيرة، ومنذ مطلع القرن الحالي على وجه التحديد، فقد استحوذت «الظاهرة» على اهتمام كوني واسع، وأثارت اهتمام المنظمات والأحزاب والجماعات السياسية والدول نفسها وقلقها وتدخلها. وعلة ذلك الانتشار العظيم لظاهرة الحجاب، ليس في البلدان العربية والإسلامية فقط، وإنما أيضاً في البلدان الغربية، حيث تختلط الجماعات المسلمة المهاجرة بأهل الغرب وبالحياة العامة. وقرن «التفسير الغربي» هذه الظاهرة بما يسمّى الأصولية الإسلامية، وأضفى عليها مقصداً «سياسياً» واعتبرها مظهراً من مظاهر الأصولية والتعصب والتمييز المضادة للمجتمع الديمقراطي الليبرالي العلماني. وبلغ أوج السجال في المسألة في أواخر عهد الرئيس الفرنسي جاك شيراك الذي شكل لجنة خاصة لفحص المسألة كان من بين أعضائها بعض المفكرين المسلمين وعلى وجه الخصوص محمد أركون، وقد أوصت اللجنة بحظر «الرموز الدينية» في المدارس الفرنسية. وكان معنى ذلك حظر ارتداء الحجاب على الفتيات المسلمات في هذه المدارس، وأقرت التوصية وجرى الأخذ بها. وفي تركيا المجاهرة منذ أتاتورك بعلمانية مناضلة متصلّبة كان الحجاب دوماً محظوراً في «الفضاء العام». لكن حزب «العدالة والتنمية» الذي يقوده رجب طيب أردوغان نجح في عام ٢٠٠٨، وهو في السلطة، في أن يستصدر من مجلس النواب تشريعاً بالسماح للمحجبات بأن يلتحقن بالجامعات. غير أنّ المحكمة الدستورية العليا ألغت هذا التشريع بعد عدة أشهر. واقترن ذلك بحملة واسعة ـ قضائية وإعلامية ـ يقودها «المدعي العام» التركي والعلمانيون ويشجعها، أو يحرض عليها، قادة الجيش الذين يعتبرون أنفسهم حماة التقليد الأتاتوركي والعلمانية. والقصد هو الإطاحة بحكومة «العدالة والتنمية» ومنع قادتها من ممارسة العمل السياسي، وحلّ

الحزب الذي ينظر إليه من حيث هو حزب «إسلامي» يقصد في النهاية إلى تدمير العلمانية وإقامة نظام إسلامي كامل. وقضية الحجاب ههنا هي «الرمز» و«الدليل» الصريح عندهم في السجال وفي الصراع.

تنكر الأوساط الآخذة بضرورة الحجاب والمدافعون عنه أن يكون الحجاب رمزاً للأصولية أو للتعصّب أو التمييز، ويؤكد هؤلاء جميعاً أنّ المسألة هي، بكل بساطة، مسألة «أمر شرعي» نص عليه القرآن نفسه، أي إن المسألة هي مسألة «واجب ديني» ولا علاقة لها بأمور السياسة والأصولية الدينيّة أو ما أشبه ذلك. أما النظر السوسيولوجي فيرى أن الحجاب رمز للهوية ودفاع عن الذاتية الشخصية أو الحضارية لمفهوم «الأمة».

لا مسوّغ، هنا، لمتابعة هذا المظهر من السجال؛ لأنّ الوجه المتعلّق بالحرية منه هو وحده الذي يعنينا. والسؤال هنا هو: هل ثمّة علاقة بين تعاظم، أو «تفاقم» ظاهرة الحجاب وبين الحرية؟

لا شك على الإطلاق في أنّ الحجاب مرتبط بقراءة ما للنص الديني، قراءة توجه إلى أن الالتزام بالحجاب واجب ديني. وعند الآخذين بهذه القراءة لا جدال في أن التوسع في ارتداء الحجاب وتعاظم انتشاره هما دليل على «تقدم» ظاهرة التديّن نفسها في المجتمعات الإسلامية والإنسانية المعاصرة.

ولا شكّ أيضاً في أن منكري الحجاب، لأسباب علمانية أو ليبرالية أو غيرها، يرون أن هذا المظهر علامة من علامات التخلّف، وأنه قرين «الفكر الديني» الاستبدادي الذي يتمّ فيه فرض هذا الزي قسراً على البنات وعلى المرأة لتقييدها وتجريدها من حرية التواصل والعمل والانفتاح الاجتماعي، وغير ذلك، أي من الحرية بإطلاق.

لكن يغفل الجميع عن أنّ الحجاب ليس دوماً نتيجة من نتائج الإيمان الديني الخالص، أو رمزاً للتخلف وإنما هو يمكن أن يكون أيضاً، وعلى نطاق واسع جداً، نتيجة أحد عاملين من طبيعة مباينة: **الأول** اقتصادي؛ إذ لا تقدّر الأسرة العربية أو المسلمة، أو الفتاة نفسها، على تلبية الاحتياجات من «الزي المدني»، الجاري خلف «البدع» في اللباس، المتبدّل على

الدوام، الباهظ الثمن في السوق، فتلجأ إلى ما يسمى بـ «الزي الشرعي» الذي لا يتطلب جرياً وراء الأزياء الحديثة مثلما أنه على وجه العموم ذو كلفة متدنية.

وحقيقة الأمر هنا هي أن النظام الاقتصادي الحر الذي يغزو كل الأمم وكل الفضاءات وكل مناشط الحياة، قد أفضى في البلدان العربية والإسلامية إلى اتساع الفجوة بين جماعات الثروة والرفاه وسعة العيش، وبين جماعات العوز والفقر الساحقة ـ أو المسحوقة ـ العاجزة عن مجاراة متطلبات اقتصاد السوق.

لذا كان الجنوح إلى ارتداء الزي الموحد ـ أو الوحيد ـ شكلاً من أشكال الاستجابة الاجتماعية ـ الاقتصادية لضغوط هذا النظام الاقتصادي الحر، أي إنه كان نتيجة من نتائج نظام الحرية الاقتصادية المفرطة أو الغالية، أي «ثمرة» من ثمار الليبرالية الاقتصادية المتوحشة!

العامل **الثاني**: إفراط الحرية وجنوحها إلى خرق «المحرّم الجنسي» وإسرافها في التعبير الصريح والتجسيد الصارخ لنوازعها وتشوفاتها. إذ لم يعد يخفى أن الفضاء الاجتماعي في الأغلبي من البلدان العربية والإسلامية قد بات مفتوحاً لجملة مظاهر النشاط الجنسي «غير المشروع» أو «غير الشرعي».

كما لا يخفى أنّ الدولة لم تعد «تتدخل» كثيراً في «الآداب العامة» وأن ما كان يسمى «شرطة الآداب» أو ما يماثل ذلك قد تم سحبه من الشارع، أعني من المدينة، وحيث بقي في شكل «قوة» أو «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تحدث على الدوام تجاوزات غير إنسانية وتُقترف أفعال مضادة للشرع والعقل والعدل. وقبالة الشطط في الحرية الجنسية والممارسات «اللاأخلاقية» التي يأباها المجتمع التقليدي اتجهت «العائلة» أحياناً، والخيار الشخصي للمرأة حيناً، إلى اللجوء إلى الحجاب تمييزاً للمرأة وللفتاة عن قريناتها «السافرات» وعن جملة الفتيات والنساء اللواتي تمثل الحرية عندهن انعتاقاً من «قيود التقليد» وحقاً في الاستمتاع الدنيوي المحدود أو الكامل، مما يمثل بكل تأكيد عند العائلة المحافظة والنساء والفتيات الحريصات على الالتزام بقيم «الشرف» و«الطهر»

و«الاستقامة الأخلاقية»... إساءة إلى هذه القيم وخروجاً عليها.

ومع ذلك فإن للحجاب في المدينة ـ في سياق التواصل الاجتماعي الأخلاقي ـ حالاً تدخل في باب «المفارقة» العجيبة، وذلك حين تتلبس زي المتواطئ مع الحرية الحامي لمطالبها. ويظهر ذلك على وجه الخصوص حين يستخدم زي الحجاب الشامل لإخفاء شخص صاحبته الساعية إلى وصال أو إلى علاقة «محرمة» تعرضها، إن كشفت، إلى أفدح الضرر وأخطر النتائج، في علاقاتها مع الآخرين وفي عائلتها وفي المجال المدني العام. وبكل تأكيد لا تدخل هذه الحالة المفارقة في باب «مقاصد الحجاب» الذاتية الحقيقية، إذ لا يمكن أن تكون الغاية من الأخذ بالحجاب «حيلة شرعية» من حيل الدفاع عن الرذيلة أو إشاعتها. فهي، مثلما يمكن أن يقال، «آفة عارضة» للحجاب.

٢) الحرية والجنس

ليس ثمة ما هو أبعد عن الصواب من الزعم أن الحياة العربية الإسلامية في التجربة التاريخية كانت حياة مثقلة أو مختنقة بحالة «الكبت» الجنسي.

فالحقيقة هي نقيض ذلك تماماً، وما يمكن أن أسميه بـ «الحيل الجنسية» ـ وأنا أعني بذلك الطرق أو الوسائل التي يمكن التوسل بها لتلبية الحاجات الجنسية ـ غير قليل. ولقد ذهب بعض الدارسين لـ «إسلام والجنس»، من الباحثين العرب والمسلمين والمستشرقين، إلى حدود القول إن «الإسلام مفعم بجو الجنس غارق فيه». قد تكون هذه العبارة مسرفة لكنها ليست بعيدة عن الصواب، وبخاصة حين نفهم أنّ المقصود من مصطلح «الإسلام» هنا التجربة التاريخية الحضارية. لا بل إن النصوص الدينية نفسها والوقائع التاريخية المرتبطة بتجسيدها تسمح أيضاً بالذهاب إلى هذا الفهم. فليس سراً أن الحياة الجنسية في هذا السياق وثيقة الصلة بما قررته «النصوص» أو إباحته أو شجعت عليه أو سكتت عنه. كما أنها ترتبط أيضاً بـ «العالم الاجتماعي الخفي» أو المستور، لا شك في أن الزواج أو النكاح الشرعي يتقدّم هذه الوسائل كلها. لكن ثمة وسائل أخرى عديدة للتوسّع في الحياة الجنسية: تعدّد الزوجات، وحق الاستمتاع بما «ملكت الأيدي» أو «اليمين»، ونكاح المتعة ـ وحديثاً ما يسمى زواج

المسيار ـ وكل أشكال «الجنس الخفي»، أي الذي يقع خارج مجال العلانية ولا تطاله يد السلطة السياسية ـ التي لا تتدخل ـ مثلما أن السلطة الدينية لا تصل إليه، أو أنه يفلت من الرقابة الاجتماعية.

في «مدينة» اليوم العربية تجري الحياة الجنسية وفق بعض الأشكال التقليدية التي وجه إليها الشرع وحفل بها الماضي، لكنها بتدخل «حق الحرية»، تزود هذه الحياة، في جو العلانية، بطاقات أعظم وبإمكانات أوسع.

ولأن مصادر الإثارة المكشوفة عديدة فإن الممارسة غير المقيدة للحرية تولد نتائج عميقة في حياة الفرد والعائلة والمجتمع.

في حياة الفرد، وعلى وجه التحديد في حياة الفتيات المختلطات حديثاً في الفضاء الاجتماعي «المفتوح»، تمثّل الحرية إغراء شديداً، وتقدّم الحالات المبكرة ـ أي السابقة ـ لحالات الحرية غير المقيدة «مثالاً» يشجع هؤلاء الفتيات على مجاراة هذه الحالات التي تبدو شيئاً فشيئاً «مألوفة» بل «عادية». وإذا ما كانت «الرقابة العائلية» ضعيفة غير مكترثة أو أن العائلة نفسها مفككة لا تحتل القيم الضابطة فيها أي مكانة، فإن الطريق إلى «الحرية المطلقة» في العلاقات الجنسية تصبح سالكة.

أما النتائج فلن تكون واحدة، قد يفلت بعضها من الآثار «الكارثية»، لكن بعضها الآخر سيصاب في الصميم: الإخفاق التام في العلاقة، تعدد العلاقات والجنوح إلى الانحراف بأشكاله المختلفة، والقلق العصابي والاكتئاب والشعور بـ «خسارة المستقبل» وفوت مشروع بناء الأسرة، والتحوّل إلى «المجتمع الهامشي»، والتعرض للـ «حالات القصوى»: الولادات غير المشروعة أو غير الشرعية، الانتحار، الوقوع ضحية لجريمة الشرف! وغير ذلك.

تلك هي «إصابات الحرية» حين يتعلق الأمر بالحياة الجنسية. حدث ذلك كلّه في مراحل مختلفة من حياة الغرب وما زال يحدث، ويحدث ذلك، اليوم في جميع أقطارنا العربية والإسلامية. بيد أن الغرب أنتج الأجهزة والمنظمات والعلاجات النفسية والاجتماعية والمادية لكل ذلك. فقلل من مخاطر الإصابات من دون أن يتحقّق له الشفاء التام من آثارها

المدمرة. وقد يمكن القول إن هذه الآثار تزداد سوءاً يوماً بعد يوم.

أما في البلدان العربية والإسلامية فإنّ الإصابات نفسها التي طالت الفرد فيها لم تجابَه بأي خطط حقيقية لمكافحتها، وما صنع يبدو عاجزاً كل العجز عن التقليل من مخاطرها فضلاً عن دحرها. ولسنا نجد في أي قطر عربي سياسات حقيقية للدفاع الاجتماعي الشامل، على الرغم من الدعوة إلى ذلك منذ وقت بعيد؛ لذا يبدو أمراً طبيعياً أن نتوقع تعاظماً وتفاقماً في المخاطر الناجمة عن «إصابات الحرية».

وبكل تأكيد سيعني ذلك مزيداً من الفوضى الاجتماعية والفساد الأخلاقي والعطب الوجودي.

ثمّ علينا أن نضيف إلى هذا القول كله في مسألة الحرية والجنس تنويهاً بارزاً، لا بما يتعلّق بالحرية في العلاقات الجنسيّة بين الذكر والأنثى، وإنّما أيضاً، على وجه الخصوص، بما هو ذو علاقة مباشرة بالحرية في الحياة الجنسية المثلية، سواء أتعلق الأمر بما يسمى «اللواط» أم بما يسمى «السحاق».

ليست هذه المسألة مسألة مستحدَثة في حياة البشر وفي حياة العرب والمسلمين، فقد كانت شائعة مألوفة عند اليونان ـ والكلمة التي تشير إلى «السحاقيات» مشتقة من اسم المدينة اليونانية التي شاعت فيها قديماً هذه الظاهرة المثلية: (Lesbos). كما أنها ذاعت أيضاً وبلغت ذروتها في التجربة الحضارية العربية في العصر العباسي الثاني على وجه التحديد. والنصوص الدينية نفسها لم تغفل عنها أيضاً؛ إذ أشارت إليها وعرضت بها. أما في العالم العربي الحديث فقد كانت دوماً من «المحرّمات» التي يُجْتَنب الخوض فيها علانية. لكن الحرية اليوم فرضت منطقها وزودت المثليين والمثليات بحق التصرّف في أقوالهم وفي أفعالهم. ولم تعد هذه الحالات موضوع «حرج» أو شعور بالعار أو الفضيحة عند أصحابها. وانتشرت الأطروحة المثلية الغربية القائلة إن «المثلية» ليست مرضاً نفسياً أو عضوياً ولكنها حالة «طبيعية» يحق لأصحابها أن يستمتعوا بالحقوق الإنسانية نفسها التي يتمتع بها الآخرون الذين يدّعون أنهم «أصحاء». واستطاعت الثقافة الكونية السيارة أن تجعل هذه الفكرة إلى حدّ ما مقبولة ومألوفة في

قطاعات واسعة من قطاعات المجتمعات العربيّة الإسلامية. لم تصل الحال إلى حدود المطالبة بحق «الزواج المثلي» أو «التبنّي» مثلما هي الحال في الغرب الأوروبي والأمريكي، لكن المسألة مسألة وقت لا أكثر ولا أقل.

٣) الحرية والعائلة

حظيت المجتمعات العربية منذ أواسط القرن الماضي بحشد هائل من البحوث والدراسات السوسيولوجية التي تعالج عدداً كبيراً من التركيبات والنظم والظواهر الاجتماعية. ويمكن القول إن هذا القطاع من البحث كان أغنى القطاعات العلمية التي ساهمت في فهم حقيقة المجتمعات العربية والتطوّرات التي اعتورتها خلال الأزمنة الحديثة، وبخاصة خلال القرن العشرين ومطالع القرن الحالي.

تنقسم هذه البحوث والدراسات إلى قسمين: **الأول** وصفي تحليلي نظري وميداني، و**الثاني** نقدي يراجع المفاهيم والقيم والعادات والتقاليد مراجعة نقدية، رحيمة حيناً، وراديكالية قاسية أو شديدة القسوة حيناً آخر.

وتردّدت هذه المباحث بين النظر «البانورامي» الشامل وبين النظر في قضايا جزئية تخص هذا المجتمع أو ذاك.

كما إنها تنقلت بين دوائر متفاوتة: الأمة، والقبيلة، والعشيرة، والعائلة الممتدة والعائلة النووية، والفرد في هذه الدائرة أو تلك.

في جملة هذه البحوث والدراسات سادت الأطروحة التي تبناها عالما الاجتماع البارزان: هشام شرابي وحليم بركات، وهي أنّ المجتمع العربي، بأطيافه وأجزائه ولبناته كافة، مجتمع «بطريقي» أو «أبوي»، تحكمه قوانين سلطة الأب ـ السيد الصارمة الاستبدادية المجردة لأعضاء العائلة أو العشيرة أو المجتمع من كل مقومات الشخص أو الفرد أو المجتمع المستقل الحر. وبالطبع يتعيّن القول في إطار هذه الأطروحة إنّ التخلف الذي تشكو منه المجتمعات العربية، حيث تغيض ملامح الحرية والاستقلال الفردي، ويتبدّد الوجود الذاتي والوعي الحقوقي للمرأة، وتسود كل ألوان الظلم والفوضى العبث، يرجع إلى هذه الطبيعة البطريقية أو الأبوية للمجتمع العربي.

ولا تخرج الأطروحة التالية التي ترى أن «عقل القبيلة» هو السيد

الحاكم في المجتمعات العربية، عن أطروحة شرابي وبركات. لأنّ عقل القبيلة هو، بالماهية، عقل بطريقي، استبدادي، فردي، مضاد لاستقلال الشخص الإنساني، أي، في نهاية الأمر، مضادّ للحرية.

تصدق التحليلات التي تنطوي عليها هاتان الأطروحتان صدقاً عظيماً؛ إذ لا نكاد نستثني من صدقها إلا فضاءات محدودة غير ذات بال. وحتى في الأقطار التي يغلب عليها النظام «المدني» يستطيع النظر المدقق أن يتبين معالم القبيلة أو العشيرة أو الطائفة التي هي شكل من أشكال العصبية القبليّة المدججة بآليات دينية.

لكنّنا نشهد اليوم ظواهر جديدة، ساهمت في تشكيلها «الثقافة الكونية» وأذرعها الإعلامية والفنية على وجه الخصوص. هذه الظواهر تبدو ثورة على النظام الأبوي، أي على سلطة العائلة ورب العائلة وعلى العادات والقيم والتقاليد «التقليدية». وهي تظهر بجلاء في ابتعاد أجيال جديدة من الشابات والشبان عن الطرق التي يسلكها آباؤهم في الحياة أو عن المثل التي تذيعها الكتب التي تفرض عليهم في المدرسة، أو عن الالتزام بقواعد السلوك اليومية المألوفة، أو في اختيار أشكال «غريبة» من اللباس أو الحذاء أو القبعة أو «تصفيفة» ـ وبالأحرى «عدم تصفيفة» ـ الشعر، أو أنواع الطعام «السريعة»، أو الاستهتار في حركة المشي أو طريقة الكلام، أو في حشو الكلام بعبارات أو بكلمات إنجليزية سليمة أو مغلوطة أو مرذولة، وغير ذلك كثير.

كل ذلك ثمار من ثمار الحرية والانعتاق من سلطة القيم العائلية التقليدية، وخروج على مواصفات العائلة التقليدية والمجتمع الأبوي.

من بين جميع مفردات الخروج والتمرّد في هذا السياق تشخص شخوصاً قوياً ظاهرة التمرد على سلطة الأب والتحدّي لإرادة العائلة وللتقليد التاريخي العميق المتأصل في المجتمع الأبوي، في ما يبدو نبذاً وإنكاراً لقيمة «الاحترام».

تشخص قيمة «الاحترام» في المجتمع الأبوي والعائلة التقليدية المحافظة في أوضاع وحركات وطقوس ومواقف محدّدة، الصمت حين يتكلم الأب.

الامتناع عن أي مجاهرة بقول أو شعور معارض لقول الأب أو الأسرة،

الانصياع لرغبة الأب وإرادته في أمر الزواج، القسري أو المنظم، الوقوف عند دخول الأب، تقبيل يد الأب عند كل مناسبة، الانصياع لرغبة الأب أو العائلة في أمر اختيار «المستقبل»، التعليمي أو المهني أو غير ذلك. الشعور بالذنب وتأنيب الضمير عند أي مخالفة لرأي الأب أو رغبته... والقائمة طويلة يتعذّر حصرها. لكن كل بنودها ينضح بإنكار أي إرادة شخصية تذهب مذهباً محتجاً أو معارضاً أو ناقداً أو مخالفاً للأب وللعائلة أو العشيرة أو القبيلة.

كل هذا بات موضوع احتجاج أو رفض أو إنكار أو تمرد، عند البنات والبنين. وبات «التفاهم» بين هؤلاء وبين العائلة وسيدها حمالاً للوجوه والنظر والمراجعة والصراع. بدأ الأب يفقد سيطرته على ابنه أو ابنته، بل وعلى أسرته جميعاً. وطال الاضطراب العلاقة بين الزوج وبين الزوجة أيضاً؛ لأن هذه، بما هي امرأة أصبحت مدركة لحقوقها واعية بمطالبها ورغباتها، غير راضية عن هيمنة الرجل على شخصها، وعن إنكار لحقوقها، فلم تعد تتردد في المطالبة بهذه الحقوق، وبممارستها في أقصى حالاتها، حين تتوافر لها ظروف الاستقلال العملي والمادي، وأنا أعني حقها المقابل لحق الرجل في التطليق، أي التطليق بـ «الخلع».

حين نحاول أن نعلل دواعي هذا التطوّر في نقد المجتمع والقيم الأبوية والخروج عليها، لا بد من أن نشير بأصابعنا إلى فِعال الحرية الغربية في المجتمع التقليدي وسلطاته من وجه، وإلى «العمى التاريخي» الذي تلبس المجتمعات البطريقية، وقصور النظر الاجتهادي الفقهي في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، والتوسع في تحليل هذه الدواعي يحتاج إلى «قول» آخر.

٤) الحرية والدين

الاتصال ما بين الحرية وبين الدين ليس ابن اليوم، ولا ابن الأمس القريب؛ إذ هو وثيق الصلة بالعلاقة بين العقل وبين الوحي، وهي علاقة قديمة قدم الدين نفسه. كما إنه يتعلق أيضاً بمبدأ «التصديق» الإيماني بالدين أو بالميل إلى الشك أو اللاأدرية في شأنه، أي إنه ذو ارتباط وثيق بالاعتقاد والمعتقِد، وبتحديد أدق بحرية العقيدة والتعبير عنها، ميلاً إلى

هذا الوجه من الفهم والنظر أو ذاك. ويدخل في هذا الباب دخولاً مباشراً صارخاً «الموقف النقدي» بإزاء الدين وطرائق التعبير الحر عن هذا الموقف.

في التجربة التاريخية الإسلامية ـ التي هي ألصق التجارب الإنسانية بنا، اتسع مجال الحرية العقدية في إطار دين الإسلام نفسه اتساعاً عظيماً.

يشهد بذلك «اختلاف المصلين»، وكثرة «الفرق والمذاهب»، وكثافة المناظرات الكلامية واللاهوتية والفلسفية حيث ترددت حرية العقيدة والتعبير عند جميع أصحاب المذاهب والملل والنحل والديانات على محور أحد طرفيه الإيمان وطرفه الآخر الزندقة.

ولأن الدين يدخل في باب «المقدس» فإن علاقته بالحرية كانت دوماً علاقة متعددة الألوان والأشكال، تتقلب بين حدّي القبول والرفض، والاحترام والاستهتار.

لا توجب حالة «القبول» استقصاء واسترسالاً في القول والنظر. أما علاقة «الرفض» أو الإنكار أو النقد العنيف بشكليه الرئيسين: اللفظي والوجداني، فقد كانا موضوع نظر ومراجعة في المبحث الذي يحمل العنوان: «المقدس والحرية»(*)، مثلما أنه كان أيضاً موضوع بحث في كتابي: **خارج السرب**، حيث يظهر من ذلك كله أن «فلسفة الأنوار» الحديثة وموجة «العولمة» و«الثقافة الكونية» المعاصرة قد أدّيتا دوراً جوهرياً في تحريض الحرية ودفعها إلى خرق حدود المقدس الديني، لفظياً ووجدانياً. وتجد نزعات الرفض العنيف هذه ركائز داعمة من حشد من القوى الإقليمية أو الدولية التي تتعلّل دوماً بقداسة حق الحرية وجملة حقوق الإنسان الأخرى، وبضرورة تعزيز مبادئ الحرية والديمقراطية في البلدان ذات القواعد الدينية «الأصولية»، المعادية لهذه القيم.

لا شك في أنّ الدين مدعو إلى أن يأخذ في الحسبان أن عليه اليوم أن يواجه رياحاً «وضعية» عاتية تتسلّح بالحرية الهجوم، وأن يصطنع في هذه المواجهة طرائق و«حيلاً» نافذة من أجل تجاوز الضربات والإساءات التي توجّهها الحرية إليه.

(*) انظر ص ٢٨٩ من هذا الكتاب.

لا يستطيع الدين أن يقابل حملات الحرية وإغراءاتها بالارتداد إلى «القواعد السلفية»، لأن هذه القواعد عاجزة عن إجراء أي «حوار» عقلاني موضوعي. كما إن الجنوح لمطلق الإنكار والشجب عقيم، غير مجد. والحقيقة هي أنه لا سبيل أمامه إلا مضاهاة الحرية بالحرية نفسها، أي بالذهاب إلى مساءلة الدين نفسه، وإعادة قراءته، واختراع «حيل» جديدة، أي مناهج جديدة، في فهم نصوصه وتأويلها وفق مطالب العقل السديدة، وأخذاً بما يأذن بردّ غائلة الإصابات الطائشة التي تسدّدها الحرية للدين.

ذلك أنّ المنهج النقلي، الإخباري، الاتباعي، أو السلفي، هو الذي يسّر للحرية وأدواتها العقلية الإنسانية السبيل لأنّ توجّه لمفاهيم الدين وعقائده النقد «الأصولي» الذي نجد نماذج منه عند حشد متعاظم من الكتاب والأدباء، فضلاً عن ثلة من «النسويات المسلمات الرافضات» اللواتي يستخدمن حق الحرية المطلق في الفضاءات الغربية لتوجيه النقد الراديكالي لدين الإسلام ورسوله. يغلو هؤلاء النسوة والكتّاب في نقد كثير من القضايا والمفاهيم والأفكار المستقرة في «المجتمع الديني» ورموزه. ويظلّ منبع «القوة» في دعاواهن آتياً من مصدرين: قصور الأدوات والأجهزة والمفاهيم التي يستخدمها الفهم «الاتباعي»، من طرف، والاستخدام الكامل لحق الحرية في الفهم والتحليل، والنقد، والرفض، في فضاء إنساني قانوني سياسي اجتماعي يترك الأبواب مشرعة لكل ألوان التعبير والنقد، أي للحرية. لذا يتعيّن تقرير القول في هذا المجال: الحرية داء عضال، والتعافي منه يكون بالحرية نفسها، لا بأي شيء آخر.

٥) الحرية والفن

في الفن، بأشكاله وتجلياته وتجسداته المختلفة، تبلغ الحرية في التعبير عن إمكاناتها وطاقاتها ومطامحها أقصى الحدود الممكنة، واقعاً وتصوراً ووهماً.

وسواء تعلق الأمر بالجميْل أم بالقبيح أم بالغريب والمدهش، وسواء أكان موضوع الفن هو الواقع أم المتخيّل والمتوهّم والمصطنع... فإنّ الغائية الماهوية للفن تقصد، قبل أي شيء آخر، الإبداع، أي خلق الجميل أو المثير أو الغريب الباعث على الإحساس بالجمال أو التأمل أو الفعل أو

تجديد الوجود والحياة والخروج من العادي والطبيعي والمألوف. يستوي في هذه الغائية الشعر والرواية والمسرح والتصوير والنحت والموسيقى والغناء والفيلم السينمائي وكل ما يدخل في فضاءات الفن.

والحرية هي الأساس القاعدي الذي يستند إليه كل عمل إبداعي. في غيابها يتعذر تماماً خلق قصيدة جديدة غير مألوفة، أو تشكيل أي تصوير أو رواية أو أغنية أو فيلم خارج عن حدود «العادي»، هي قرين «الكذب» وتجاوز الواقع ومعانقة «السامي» والمطلق.

لكن الحرية في الفن يمكن أن تكون أيضاً أداة لمبدعات تحوّل متلقيها عن الجميل والسامي إلى القبيح و«السافل» أو «الدنيء» الخسيس. وبدلاً من أن تكون مبدأ لمعانٍ جمالية وأخلاقية وإنسانية رفيعة، تكون حافزاً على أفعال تندّ عن قيم الخير والتكمّل والتواصل الإنساني الرحيم. لا شك في أنه ليس مطلوباً من الفن أن يكون واعظاً أخلاقياً أو دينياً ـ فليست تلك هي غائيته ـ لكن الذهاب به إلى مطلق الاستجابة لنوازع القوة الأنثروبولوجية الشهويّة المتجسّدة في الرغبات الليبيدية لا يمكن إلا أن يمثّل جوراً عظيماً على إمكانات الإنسان الأخرى ورغباته الأصيلة، مثلما أن ذلك يقود بالضرورة إلى خيانة المعاني الجميلة في الإنسان وإلى الوقوع في استبداد مفهوم اختزالي للسعادة البشرية، يجعل من المبدعات المثيرة لأشكال «اللذة» العنيفة غاية قصوى وغرضاً أسمى.

طالت حرية «الثقافة الكونية» عالم الفن في الفضاءات العربية كلها، وتؤدي الأقنية الفضائية الإعلامية دوراً حاسماً في نشر مبدعات الثقافة الجديدة. وأُذِنَ ممولو هذه الفضائيات بإذاعة ونشر قدر عظيم من المنتجات الفنية التي تتجاوز فيها الحرية كل القيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة.

وظهر ذلك جلياً في حقلي الغناء المصور وما يسمى بالفن «الشبابي» وفي الأفلام التي لم تعد تأبه بقضايا الناس الوجودية وبمعاني حياتهم ومستقبلهم، وإنما تجنح إلى الموضوعات التافهة أو السفيهة أو إلى قصص «الفعل العنيف» والعصابات الإجرامية، محاكية بذلك بعض ما عرف عن السينما الأمريكية. بكل تأكيد ثمة أيضاً أعمال إبداعية رفيعة في الغناء والموسيقى والتصوير والسينما، تدرك فيها الحرية مراتب عالية من السمو

والإبداع. لكن مكامن الخطر في مشكل الحرية في الفضاءات الفنية، تأتي بالدرجة الأولى من تلك الأعمال المغرقة في التعبير عن الشهوة الجامحة وفي «التحرّر» من كل الضوابط والمعايير الأخلاقية السديدة، المعزّزة لنوازع الجنس أو العنف أو الجريمة، الثابتة على نحو خارق عند معاني العاطفة المملّة المكرورة، والمولِّدة لـ «قوى شبابية» سائرة على دروب العبث واليأس والقنوط من المستقبل.

كل ذلك ـ وأنا لم أتوسّع في الظاهرة ـ بعض وجوه فعل أو فِعال الحرية التي تَعِد بها «الثقافة الكونية» المرافقة، في المجالات العربية، لحملة «الحرية والديمقراطية» ـ التي هي حملة «حق يراد به باطل»!

تستطيع «الحرية العظيمة» أن تؤدي في «المدينة» رسالة عظيمة، وغاية الحرية هي أن تؤدي هذه الرسالة، وإذا لم تفعل ذلك فإنّها ستكون صغيرة من الصغائر. وما يجري اليوم من استخدام واسع لها في الفضاءات المجتمعيّة العربية لا يمت إلى العظمة والسمو بصلة. والحملة المجافية للفن والإبداع التي تقوم اليوم بتمويل محلي ضخم من بعض القوى المالية العربية، وبتمويل أضخم من بعض القوى الخارجية، لا تقصد في حقيقة الأمر إلى إشاعة وتجذير «الحرية العظيمة» في المدينة العربية وإنما تقصد بكل تأكيد أن تجعل من الحرية «حصان طروادة» جديداً غرضه البعيد الحيلولة دون قيام «المدينة العربية» بجسم سليم وعقل سديد وروح خلاقة.

الحرية في الثقافة العربية الحديثة

١ ـ رموز الحرية

لا يسعفنا المجال اللغوي القاموسي العربي كثيراً في تجلية مفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة. كما إن الرجوع إلى الفهم الليبرالي المنحدر إلينا من القرن التاسع عشر الأوروبي لا يصلح لإدراك الغرض نفسه. فالحقيقة هي أن المعطيات اللغوية الخالصة لا تكاد تؤدي من دلالة لفظ المفهوم إلا النزر اليسير. أما الواقع الغربي الذي انبثقت منه فكرة الحرية وتطورت فليس هو الواقع العربي الإسلامي الذي يصح أن تقاس عليه تجربة ذلك الواقع وظروفه المشخصة.

مع ذلك فإنّ بعض الإشارات التاريخية العربية المبكرة تصلح لاستحضار بعض وجوه المصطلح. فالكلمة السائرة التي أطلقها الخليفة الراشد الثاني في سؤاله الفذ: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!» تؤدي لنا وجهاً لفظياً من الكلمة، كما أنها لا تخلو من تأدية بعض معناها، على الرغم مما انعقد عليه الاتفاق في أمرها؛ إذ تقرر أن دلالتها قانونية ترتد إلى المقابلة بين الأحرار وبين الأرقاء، أو بين الرق والعبودية وبين الانعتاق. فواقع الأمر أن «الأحرار» هم من ارتفعت عنهم القيود، وأن العبيد هم من يرزحون تحت القيود. ومعنى الحرية ونقيضها ماثلان هنا بكل تأكيد. لكن الأصرح من قول الخليفة عمر في تأدية معنى الحرية وتقرير نسبته إلى هذا المعنى هو قول الرسول (ﷺ) لنفر من أهل مكة بعد فتحها ـ وقد كانوا أعداء له وخصوماً: «اذهبوا فأنتم الطلقاء!»، فأخلى سبيلهم وأطلق سراحهم ورفع عنهم القيود ليتحركوا بأمان وحرية، فكانوا طلقاء، أي أحراراً، بوجه أصيل من وجوه المعنى الذي استقر

للكلمة اليوم. وقد نستحضر لتقريب الكلمة من المعنى ما يسوقه أبو نصر الفارابي (ت. ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) في شأن «اجتماع الحرية في المدينة الجماعية ومدينة الأحرار»[١]، وهي المدينة «التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً»[٢].

أما القاموس اللغوي ـ الذي هو قاموس الثقافة ـ فيعبّر في الأصل اللغوي ـ حرر ـ عن معانٍ لا تؤدي إلى الفهم الحديث للمصطلح. وقد يمكن أن نتابع عبد الله العروي ونرد هذه المعاني إلى أربعة أساسية.

١) المعنى الخلقي الجاهلي، حيث جاء في **لسان العرب**: الحرة تعني الكريمة؛

٢) والمعنى القانوني القرآني: أي تحرير أو فكّ رقبة، أي الحرّ قبالة العبد؛

٣) والمعنى الاجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحرّ هو المعفى من الضريبة؛

٤) والمعنى الصوفي الذي يورده الجرجاني في **التعريفات**: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار»[٣].

وهذه المعاني ليست هي المعاني التي يقصد إليها المفهوم الليبرالي الغربي للحرية.

هل تعني ندرة الألفاظ والدلالات القديمة أنّ المجال الثقافي العربي الإسلامي لم يعرف مفهوم الحرية وفق ما جرى عليه الاستخدام الحديث للكلمة؟ يعالج حسن صعب «المفهوم القرآني للعمل»، ويبرز تزكية القرآن للفعالية الاقتصادية وسائر الفعاليات الإنسانية، ويؤكد أن «الحرية أو الإباحة

---

(١) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق فوزي متري نجار، نصوص ودروس ـ المجموعة الفلسفية، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤)، ص ٨٨.

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدنية الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ص ١٣٣.

(٣) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٢ ـ ١٣.

هي مبدأ الشرع الأول، وأحكام الشرع هي الحرية المسنونة لخير الإنسان والمنظِّمة لسعادته»[٤]. فمفهوم الإباحة إذن يكافئ هنا مفهوم الحرية، أما عبد الله العروي فيلاحظ، بحق، أن الانتقال من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الواقعي، أي التحوّل من اللغة إلى الرموز التي تشير إلى حقائق معيشة، يسمح بالالتقاء بمعانٍ للحرية تضاهي معاني الكلمة في مفهومها الحديث. ومجالات الفقه والأخلاق وعلم الكلام والتصوّف والمجتمع تحفل بهذه الرموز الدالة على الحرية. فالفقه يتعرّض لمسألة حرية التصرّف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق وكفالة المرأة والطفل، ويربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة والعقل، وأن الحرية، بما هي حكم شرعي، تؤكد مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وأن التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون. أما الأخلاق وعلم الكلام فيربطان التكليف الشرعي بالمسؤولية وبحرية الإرادة الفردية والاختيار الإنساني بإزاء المشيئة الإلهية، على تفاوت في تصوّر هذه العلاقة (جدليات الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة) واتفاق في النظر في المسألة في إطار حرية ميتافيزيقية لا في إطار حرية سياسية اجتماعية على ما تبتغيه الليبرالية الحديثة. وفضلاً عن ذلك فإنّ أحوال البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف تنهض دلائل قوية على حضور مفهوم الحرية في التجربة العربية الإسلامية. فالبداوة، بما هي رمز، تدلّ على «فض جميع القيود المبتدعة»، وهي ترمز إلى «الحياة الطلقة» وإلى «سعة العيش»، و«فسحة في التصرّف». والعشيرة تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير وتعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقاً معروفة ثابتة، و«إذا كانت الدولة ترمز في غالب الأحيان إلى العبودية، فإنّ العشيرة ترمز بالعكس إلى ما يعارض تلك العبودية وما يحقّ لنا نسميه حرية». وإذا «كانت النفوس المرتبطة بالتعبّد تعني خضوعاً لوازع خارجي وحدّاً يحدّ الحرية الوجدانية»، فإنّها مع ذلك تزوّد الفرد التقيّ بشعور عميق بالتحرّر من عبودية الجسم والعادات، مثلما تكسبه عطف العشيرة ورضاها ومزيداً من الجاه يوسّع من مجال تأثيره في المجتمع أي من «مجال التصرف»، فتكون بالتالي طريقاً للشعور بالتحرّر ورمزاً للحرية. والتصوّف

---

(٤) حسن صعب، **الإسلام والإنسان** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٩٥، نقلاً عن: **إسلام الحرية لا إسلام العبودية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥).

تجربة روحية فردية يفلت فيها صاحبها من الحدود والضغوط الخارجية ـ الطبيعة والمجتمع والدولة والشرع ـ ويتمثّل الحرية المطلقة خارج النواميس الطبيعية والاصطناعية وخارج الاستبداد والعبودية[٥]. في قاموس الرموز الواسع لا في قاموس اللغة الضيّق نلتقي بدعوى الحرية وبمفهومها وبمجالاتها في التجربة التاريخية السابقة على الدعوة إلى الحرية القادمة من المجال الجغرافي الثقافي الغربي والغازية للمجال الثقافي العربي الحديث.

٢ ـ موجة التنوير

عبر المصطلح والمفهوم ـ نعني الحرية ـ إلى الفضاء الثقافي العربي غداة اتصال العرب المحدثين بالغرب «الأوروباوي»، وبفرنسا على وجه التحديد.

وكان المصري رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) الذي رافق أول بعثة كبرى أرسلها محمد علي إلى «مملكة الفرنسيس» حيث قضى عدة أعوام في باريس (١٨٢٦ ـ ١٨٣١م) تمثّل خلالها وجوهاً أساسية من الثقافة الفرنسية، هو الذي نوّه قبل غيره بفكرة الحرية (Liberté) ووحّد في مرحلة أولى، ومن خلال نظره وشروحه لنصوص الدستور الفرنسي بينها وبين مفهوم «العدل والإنصاف» في التراث الإسلامي[٦]، وذلك على الرغم من أنّ معاصره المغربي أحمد بن خالد الناصري (١٨٣٥ ـ ١٨٩٧م) يصرّح بأن «هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنّها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً»[٧]. لكن الطهطاوي نوّه بما تضمنه هذا الدستور من أن «لكل إنسان التمتع بالحرية الشخصية»[٨]، ثم ما لبث أن تبنى المفهوم واعتبر الحرية مطلباً أساسياً لتأسيس الملك وصلاح الرعية وأنها شرط لتقدم الأمة

---

(٥) صعب، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٢٢.

(٦) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الأبريز في تلخيص باريز**، نوابغ الفكر العربي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ٧٣ ـ ٧٤ و٨٠.

(٧) أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ٩ ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، ج ٩، ص ١١٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

وللتمدن[٩]. وفي هذا الكتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين** يقدّم بالعربية أول تحديد حديث للحرية يشتمل على مفهومها وعلى بعض أشكالها، إذ يؤكد أنّها «منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة»، وأنّها «رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدّنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة إلى الهيئة الاجتماعية بأنّها مملكة متحصلة على حريّتها، ويتّصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنّه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة من دون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن يُنفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيّق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخلّ ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»[١٠]. بذلك تكون الحرية عنده ثلة من «الحقوق» ترتد إلى أشكال رئيسة خمسة من الحرية هي الحرية الطبيعية والحرية السلوكية والحرية الدينية والحرية المدنية والحرية السياسية[١١]، وهي حقوق إذا ضمنتها الحكومة فإنّها تكون قد ضمنت للناس السعادة؛ يقول: «فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم. وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعاً، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم. فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتّع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه في ما يجوز فعله بدون وجه مرعيّ يعدّ حرماناً له من حقه. فمن منعه من ذلك بدون وجه سلب منه حقّ تمتعه المباح، وبهذا كان متعدّياً على حقوقه ومخالفاً لأحكام وطنه. ومتى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين

---

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٧٢)، ص ٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة بل يكون التعادل في الحقّين. . . ويسعد الرئيس المرؤوس»[١٢].

ويتميّز خير الدين التونسي (١٨٢٥ ـ ١٨٨٩)، في مشروعه من أجل تقدم الأمة الإسلامية وتمدّنها بتشديده على أهمية «التنظيمات»، لكنّه يؤكد أن حسن الإمارة يتولّد قبل كل شيء من تأسيس هذه التنظيمات على «العدل والحرية»؛ إذ إن إجراء التنظيمات السياسية والتقدم في المعارف وأسباب العمران لن يتيسرا إلا بإنفاذ دعامتي العدل والحرية اللتين «هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»[١٣]. وهو في ذلك إنما يتابع رفاعة الطهطاوي مثلما أنه، مثله، يقرن الحرية بجملة من الحقوق المتعلّقة بها فينوّه بالحرية الشخصية بما هي حفظ لحقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله، وبما هي حرية في التصرّف والكسب ومساواة أمام القانون، كما ينوّه بالحرية السياسية ومشاركة الرعايا في إدارة شؤون الدولة ـ وإن كان يرى أنه ليس في هذه المشاركة «تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام». وكذلك بـ «حرية المطبعة»، أي حرية الرأي والكتابة والنشر التي تعدل عنده المبدأ الإسلامي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لا شك في أن خير الدين، بما هو رجل دولة حريص على مصلحة الدولة العثمانية، يضع حدوداً للحرية لكنه يشدّد النكير على مظالم الاستبداد ومضاره، ويؤكد ضرورة تقييد استبداد الدولة والحاكم حتى لا يفضي ذلك إلى اختلال الدولة واضمحلالها. إنه في ذلك تابع أمين لتقليد ابن خلدون، لكنه أيضاً فاعل حافز لتيار الحرية والنهوض في وجه الحكم الفردي والاستبدادي، وهو ما سيتجلّى بوضوح أعظم عند أحمد بن أبي الضياف وأديب إسحاق وفرح أنطون وجمال الدين الأفغاني وسليمان البستاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي[١٤]، مثلما أنه

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٣) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: مطبعة الدولة، ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م)، ص ٨ ـ ٩، وفهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٣ (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٣٥ و١٤٥.

(١٤) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ومجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: دار المتحدة للنشر، ١٩٧٢).

سيصبح في فترة تالية ديدن رموز الليبرالية الكبار وبخاصة أحمد لطفي السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر ومجلة **العصور**[١٥]. والحقيقة أن أصداء الحرية عند أولئك وهؤلاء تتردّد في أحوال متباينة، فهي مرتبطة حيناً بالاستبداد العثماني في عقوده المتأخرة، وحيناً بظروف الاحتلال الأوروبي للأقطار العربية الخارجة من إسار الإمبراطورية الآفلة، وحيناً آخر بضغوط سلطة الماضي والتاريخ والأفكار المسبقة والتقاليد، وحيناً أخيراً باعتبار التقدم الأوروبي والدور الإيجابي الحاسم للحرية في تحقيقه وإنجازه. وإذا كانت طبيعة النظام العثماني الاستبدادي والرغبة في الحرية، هما اللذان ولّدا العمل البارع الذي وضعه عبد الرحمن الكواكبي ـ ونعني بطبيعة الحال **طبائع الاستبداد** ـ فإن «المثال الليبرالي» الأوروبي هو الذي ولّد في الفترة التالية لانسحاب الدولة العثمانية الفكر الليبرالي الذي عبّر عنه المفكر المصري الرائد أحمد لطفي السيد الذي سيصبح إمام الليبراليين بإطلاق، وذلك بما امتاز به من وضع دقيق لمسألة الحرية والحريات في إطار منظومة ليبرالية شاملة للمجتمع والدولة والاقتصاد. عند هذا المفكر تبدو الحرية بمثابة جوهر لإنسانية الإنسان، يقول: «خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا، هي معنى أن الإنسان إنسان. وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية»[١٦].

ويكرّر المعنى نفسه ويقول: «فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع جدير بأن لا يعتبر إنساناً وأن تسقط عنه تكاليف الحياة». والحرية كذلك أساس الفرد والجماعة والأمة، وعليها يتأسس كل شيء. بيد أنّ حرية الفرد تظل هي الأساس الأول لأن تمتّع فرد بها يقود إلى تمتّع المجتمع كلّه بها، وكذلك يقود إلى الترقّي العام. وعنده إنّ إنفاذ مبدأ الحرية يعني أيضاً نبذ الاتكال على الحكومة ونبذ القسمة التقليدية للأمة إلى رعية وراع، والتحوّل إلى مبدأ المواطن الحديث: إنّنا «محتاجون لتوسيع ميدان العمل لحرية الفرد حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني والمزاحمة في معترك الحياة،

---

(١٥) خدوري، المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٦.

(١٦) أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣)، ص ١٣٨.

وحتى ننبذ نهائياً اتكالنا على الحكومة في الشؤون الجليلة والدقيقة، ولنخرج من هذا الإحساس الذي كأنه عام في الشرق، إحساس أن الأمة رعية والحاكم راعٍ يتصرف في رعيته على ما يشتهيه. إن هذا الإحساس الذي اتخذناه قاعدة لسياستنا، بل طريقاً لسلوكنا في حياتنا القومية هو الذي أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدن الحديث، وفرّق كلمتنا وأثقل في طريق المجد خطانا...». إن الليبرالية التي يدعو إليها أحمد لطفي السيد تعني مذهباً سياسياً واقتصادياً وقانونياً: والقانون هنا جوهري؛ إذ هو «صورة العقل في الواقع»، وهو، إذ يضمن الحرية للفرد والمجتمع، فإنّما يضمن الحقوق الطبيعية ويرتقي بها إلى مستوى الحقوق المدنية[١٧]. فالحقيقة أن «للكافة حقوقاً طبيعية أو كأنها كذلك لا يجوز للشارع أن يقربها، حقوق كانت قبل الاجتماع ـ على تقدير أن الاجتماع عارض ـ أو هي أركان للاجتماع الإنساني ـ كما نعتقد ـ أو عمل من الأعمال الطبيعية ملازم للإنسان من يوم وجد ويبقى معه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. تلك حقوق إذا أمكن للشارع أن يعبث بها ويتصرّف بها على هواه، انقطعت فائدة الإقرار من الجمعية وصارت الجمعية غرماً لا غنم فيها»[١٨]. وعنده أن هذه الحقوق الطبيعية الأصلية التي هي للكافة «أربطة الجمعية الإنسانية»، ترتد إلى: حق الحرية الشخصية بمعناها العام، وحرية الفكر والاعتقاد وحرية الكلام والكتابة، وحرية التربية والتعليم. ويستجمع يوسف سلامة خالص نظر لطفي السيد في المسألة بالقول: «إن عدم تمتّع الفرد بحريته يجعله عاجزاً عن تحقيق تقدّمه الذي هو شرط للتقدّم الاجتماعي. وبالتالي فإنّ الحرية ليست أمراً متعلّقاً بحرية الإرادة فحسب وإنما هي القدرة على الفعل أو الفعل ذاته، الفعل الذي ينشئ التاريخ والذي لم يكن ممكناً لولا أنّ الإنسان كان قادراً بفعل الحرية، في كل لحظة، على أن ينشئ ذاته ومجتمعه بصورة لا تخلو من ابتكار وإبداع دائمين»[١٩].

(١٧) يوسف سلامة، «إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث،» في: سلمى الخضراء الجيوسي، محرر، **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٦٦.

(١٨) السيد، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٩) سلامة، المصدر نفسه، ص ٦٦٢.

لقد مثّلت الحرية، في الثقافة العربية طوال عقود القرن العشرين رغبة عارمة وحاجة حيوية ومطلباً رئيساً وشعاراً قوياً يرفعه على وجه الخصوص تيار «الفكر الحر» وتيار الاستقلال الوطني على حدّ سواء. ولقد بدت قوة الدعوة إليها والتعلق بها كما لو كانت تمثّل لدى المطالبين بها ـ أفراداً وجماعات وأحزاباً ـ «قطيعة» مع أحوال الماضي التاريخية، و«غاية» منشودة للحياة وللمستقبل. ومنذ أواسط القرن العشرين حتى أيّامنا هذه أصبحت الحرية هاجساً فردياً واجتماعياً أساسياً مؤرّقاً للمفكرين والأكاديميين والمثقفين وسائر التيارات السياسية والحزبية ودعاة حقوق الإنسان. كما إنّ «دساتير» البلدان العربية وقوانينها لا تكاد تخلو من التنويه بها والتشديد على أهميتها والحرص على ضرورة إنفاذها، وذلك بغض النظر عن أحوالها الفعلية المرذولة في الواقع المشخّص. وأما تجلّياتها «الفكرية» الأساسية في الثقافة العربية العالمية المعاصرة فتتردّد بين جملة من الوجوه والتشخّصات الرئيسة التي يتعيّن الوقوف عندها وتجلية مضامينها.

٣ ـ مستويات الحرية

أدرك الفكر العربي المعاصر، مثلما أدرك الفكر الغربي، أنّ الحرية مشكلة فلسفية مؤرّقة، وأنه يتعذّر تحديدها على نحو جامع شامل دقيق. ولقد ذهب اليأس بفيلسوف غربي، إشعيا برلين، إلى القول إنه «لن يناقش أكثر من مائتي تعريف للحرية». أما المفكر العربي محمد عزيز الحبابي فقد أكّد أنه ليست هناك «حرية مطلقة مجردة» وإنما هناك «حريات»، أي إن ثمة حرية تستلزم حريات أخرى[٢٠]. وحاول بعضهم أن يقترب من ماهية الحرية وتأسيسها فوضع ما ينيف على (١٥٠) سؤالاً من أجل ذلك[٢١]. ومع أنّه يتعذر الاتفاق على تعريف مطلق للحرية، إلا أنّ مما لا يمكن دفعه أن نتبين أن الفهم الفلسفي لهذا المصطلح يعني في جميع الأحوال أن الحرية تشير إلى وضع الإنسان الذي يقصد إلى خيارات لا يخضع فيها للقسر أو القهر

---

(٢٠) محمد عزيز الحبابي، **من الحريات إلى التحرر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢) ص ٢٠. وسيصدر قريباً عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(٢١) عزت قرني، **تأسيس الحرية: مقدمة إلى أصوليات الإنسان** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٢ وما بعدها.

أو الغلبة ويفعل طبقاً لوعيه وقدرته وإرادته، أي إنّ الحرية هي خاصة ذاتيّة للإنسان بها يقدر على أن يختار بين البدائل الممكنة وأن يتصرف في أفعاله من دون قسر خارجي، أو أنها «المقدرة على اختيار فعل شيء أو الامتناع من فعله، وهي تنحصر بالتالي في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو ظروف خارجية، وأن تصدر هذه الأفعال برويّة وتعقّل وتدبّر»[٢٢]. وهذا الوضع للحرية ينتسب، بكل ما يرتبط به من فهوم وأشكال، إلى «وجود الذات» وما يتعلّق بها من تجربة سيكولوجية أو من برهان منطقي، أو من دليل أخلاقي علمي، أو من نظر ميتافيزيقي عقلي أو حدسي، أو من رؤية دينية إيمانية. وكل ذلك يجسّد مستوى أساسياً أول هو «المستوى الأنطولوجي». وقد كان هذا المستوى هو الذي شغل الفلاسفة والمتكلمين واللاهوتيين الذين انصرفوا إلى النظر في مسألة الفعل الإنساني وعلاقته بالطبيعة والوجود أو بالله. وهذا الوجه الأخير، الوجه الميتافيزيقي أو الأنطولوجي، هو الذي غلب على الأنظار في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية، حيث برزت مقالات الجبر والخلق الإنساني للأفعال وكسب الأفعال[٢٣]. أما الفلسفة الغربية فيحتلّ هذا الوجه في منظوماتها مكانة عظيمة يعرفها حقّ المعرفة دارسو هذه الفلسفة. ومع أنّ الحرية الأنطولوجية قد لقيت من يعزّزها ويدافع عنها إلا أنّها وجدت أيضاً من ينفيها وينكرها ويتبنّى مفهوم الضرورة القسرية من منطلق ثيولوجي أو ميتافيزيقي أو علمي أو حتمي[٢٤]. وفي الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة احتلّت مشكلة «الحرية الأنطولوجية» مكاناً جليلاً في الدرس الفلسفي والبحوث الأكاديمية في أقسام الفلسفة بالجامعات العربية منذ منتصف القرن الماضي، ولا تزال تمثّل أحد الاهتمامات الأساسية للمتفلسفة العرب. وليس أدل على ذلك من هذا الاهتمام الجاد الذي خصّها به عزت قرني في كتابين رصينين صدرا في عام ٢٠٠١: **تأسيس الحرية وطبيعة الحرية**. وهما عملان يمهد بهما لوضع

---

(٢٢) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.])، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٣) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي ـ الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ١٩٧.

(٢٤) يمنى طريف الخولي، **الحرية الإنسانية والعلم** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

«أصوليات عامة» جديدة، أي فلسفة جديدة في «أصوليات الإنسان» مبدؤها بناء الحرية وتأسيسها من حيث هي مفهوم يستتبع «فعلاً»، لم ينجز قرني النظر فيه، بعد.

ينبّه قرني في **تأسيس الحرية** إلى أنّ سبب الاهتمام بالحرية لا يرجع فقط إلى أنها الشرط الضروري لقيام النشاط الإنساني المستقل عن الضرورة الطبيعية، وإنما أيضاً لأن دراستها باب ينفتح على كثير من جوانب البحث «التأصيلي»، في وجوهه الخاصة بطبيعة الوجود العامة وعمليات الطبيعة ومكانة الإنسان في الكون، وطبيعة الذهن البشري والفعل الإنساني في الكون، وطبيعة الذهن البشري والفعل الإنساني بعامة[٢٥]، بحيث يكون البحث في أسس الحرية تقديماً لأسس «الفلسفة الجديدة» كلها.

يستهدي المؤلف بمبدأين منهجيين، كان قد فصل القول فيهما في كتابه **مستقبل الفلسفة في مصر** هما «الاتجاه نحو الوجود مباشرة»[٢٦]، أي البحث في الظاهرة المعينة أياً ما كانت بنفسها وليس عبر ما قيل عنها، وبالأخصّ عبر ما قاله مفكرو اليونان والغرب الذين يعتبرهم المؤلف «أغياراً» بإطلاق، يمكنه واقعياً أن يطّلع على آرائهم وآراء غيرهم من الأمم الأخرى سواء بسواء، إلا أنه يضع كل ذلك جانباً عند القيام بالبحث التأصيلي، وذلك تطبيقاً للمبدأ المنهجي الثاني عنده، ألا وهو «الانطلاق من الصفر المنهجي» (في مقابل «الواقعي»)، وذلك ليتجه نحو الوجود مباشرة، يتمثّل هنا في ظاهرة الحرية[٢٧]. وهو يتوسّع في عرض «أسئلة الحرية»، من حيث الماهية والصفات، والحدود والقيود والعوائق، والعلاقات، والنتائج والمغازي، فضلاً عن الإمكان. ويؤكّد أنّ للحرية وجهين: **الأول** ذهني، هو الذي سيكون موضوع كتابه **طبيعية الحرية**، **والثاني** عملي، وهو لم يبحث فيه بعد، وإن كان قد عرض لشيء منه في كتابه **الذات ونظرية العقل**. ويدور البحث في **تأسيس الحرية** حول الأسس

(٢٥) قرني، **تأسيس الحرية: مقدمة إلى أصوليات الإنسان**، ص ٥.

(٢٦) عزت قرني، **مستقبل الفلسفة في مصر: حديث في الأسس الاستراتيجية المصرية وبناء الثقافة العربية الجديدة** (القاهرة: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

اللازمة لقبول القول إن الحرية «ممكنة». وهو هنا يتناول الأسس الوجودية والحيوية والذهنية للحرية، أي إنه يتناول الحرية «بصفة عامة»، وهو ما يقابل ما يسمّى في المصطلح الغربي «ميتافيزيقا الحرية»، وإن كان يجتنب هذا المصطلح إطلاقاً، منطلقاً من هذا التعريف الابتدائي للحرية، وهي أنها: «اسم يطلق على القدرة على الاختيار بين بديلين عند الكائن الإنساني، ثمّ على (القدرة على) الفعل الناتج عن ذلك الاختيار»[٢٨].

ويذهب قرني إلى أن للأسس الوجودية للحرية مبادئ أو أسساً أربعة كبرى لا تقوم الحرية إلا بها، وهي: التعدد والتغير والإمكان والحدوث، وأنه يخرج من عباءة المبدأ الأكبر من بين تلك المبادئ، وهو مبدأ التعدد، عدة أسس ثانوية ولكنها ذات شأن في إمكان قيام الحرية، وهي: التفرد، والغيرية، والتنوع، والاختلاف، والتجاور، والتشابه[٢٩]. وقبل الخوض في الأسس الحيوية، يفرد قرني فصلاً مهماً عن «الضرورة في الطبيعة»، لأنه ينطلق من مسلّمة أن الإنسان جزء من الطبيعة، وفيه يتّخذ، من حيث المبدأ، موقف المغايرة الكاملة لمفاهيم العلم الغربي وفكره، لأنه نتاج ثقافة لا تخصّ إلا الغرب وحده، رافضاً بذلك مفاهيم العالمية ووحدة الإنسانية ووحدة «العقل معاً». ويتحدّث عن مبادئ النظام والتحدّد والسببية، لينتهي إلى أنّ الإنسان ككائن طبيعي يخضع جزئياً لهذه المبادئ، إذ «الحرية لا تمارس في فراغ، بل في إطار العالم الطبيعي الذي نحن جزء منه في الواقع، وبالتالي في إطار مبادئ الطبيعة العامة»[٣٠].

ويقوده القول في الأسس الحيوية للحرية إلى أن يستكشف كيف نؤدّي ظاهرة الحياة الفريدة إلى بدايات خروج الكائن الإنساني عن الخضوع لقسر مبادئ الطبيعة، وبخاصّة مبدأ الضرورة من بينها ـ وذلك ما تعزّزه دراسة الأسس الذهنية للحريّة المتمثّلة في واقعة الوعي والقدرة على التوجيه الذاتي للذهن والقدرة على الاختيار الذهني وعلى التفكير عموماً الذي بكونه «عملية إيجابية وخلاقة»[٣١] يعدّ في ذاته برهاناً على قيام الحرية

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

الإنسانية، وعلى إمكانها من قبل ذلك. ويعزّز ذلك أيضاً الظاهرة اللغوية التي هي عنده «دليل قوي على قيام الحرية بالفعل، وليس فقط على محض إمكانها»، وذلك نظراً إلى جانب الخلق والابتداع في النشاط اللغوي، فضلاً عن تحقّق مبدأي التعدّد والتغيّر الوجوديين الكبيرين في كل جوانب الظاهرة اللغوية، «والحرية في النهاية هي إقامة قصدية لجديد»[٣٢].

وعلى الرغم من أن كتاب **طبيعة الحرية** يفصل القول في ما يسميه المؤلف بـ «الحرية الداخلية»، ودائماً قبل الخروج إلى عالم الأفعال، إلا أنّ أكثر من ثلث الكتاب يدور حول القول في «الحرية العامة» لا من حيث «ماهية الحرية» فقط[٣٣]، وإنما أيضاً من حيث مدى خضوع الحرية الإنسانية «للتحدّد»[٣٤] الذي يقبل المؤلف تأثيره فيها بدرجات، وإن كان يعرض أيضاً فهماً طريفاً لما يسميه «الموجهات» التي تتردد عنده بين موجهات سلبية تتمثّل في «حدود وقيود وعوائق»، وموجهات في «الاختيار» إيجابية. بيد أنه يؤكد، من حيث الأساس، أنّ فعل الاختيار الذهني وهو جوهر الحرية وقلبها الحميم إنما هو «مبدأ ومبادرة» وليس «معلولاً ولا محدّداً»[٣٥].

أما «الحرية الداخلية»، أو الذهنية، فإنّ قرني يضع من أجل استكشاف معناها نظرية واضحة المعالم حول «الذهن الإنساني»، حيث تتجسّد الحرية كسلوك له في هيئة الاختيار **أولاً**، ولكن كذلك في «المشيئة» **ثانياً**، وهي التي تمهّد للفعل الحرّ مباشرة. وفي هذا الإطار يعرض المؤلف لأشكال من تلك الحرية الداخليّة، كالحرية الوجدانية والتصوّرية وحرية الاقتصاد، بالمعنى الذهني، رافضاً مصطلح «الإرادة» التقليدي السائر لغموضه والتباسه، مستبدلاً به قولاً في الاختيار والنية والقصد، مفضياً إلى نظرية في «المشيئة» تمهّد للعبور إلى «الفعل»[٣٦].

وَحفِلَ الفضاء الثقافي العربي العام، كذلك، ببعض الدراسات

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣٣) عزت قرني، **طبيعة الحرية**، سلسلة بناء الفلسفة الجديدة؛ ٢ (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١١ ـ ٣٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٦٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

المبتكرة والمثيرة للجدل، وبخاصة تلك التي وضعها صادق جلال العظم بعنوان «مأساة إبليس» ونشرها في كتاب ذي عنوان جريء كان له أصداء واسعة وقضية قضائية، هو كتاب **نقد الفكر الديني**. وقد تباينت مواقف المتفلسفة العرب المعاصرين في مسألة الحرية بين المذاهب الفلسفية المختلفة في هذا الحقل وبرزت مواقف مستلهمة من الفلسفات الغربية الحديثة الميتافيزيقية والعلمية على حد سواء. وفي حقل الدراسات الإسلامية ظلّت الجدليّات القديمة (الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة) مثار اهتمام ونظر عند المشتغلين في هذا المجال. بيد أنّ ثمّة مستوى آخر للحرية هو ذاك الذي تأتي فيه الحرية من طبيعة أو بنية الجماعة التي ينتمي إليها الفرد الباحث عن الحرية. وهذه الحرية ذات طابع عملي مجتمعي تستلزم المجاهدة والتضحية وتفضي أحياناً إلى الشهادة أو الموت. والحقيقة أنه «إذا كانت الحرية في المستوى الأول لها صورة واحدة هي الحرية الأنطولوجية وعائق وحيد هو الحتمية، فإنّ الحرية في المستوى الثاني لها صور شتى وعوائق شتى، بحسب منظور الاهتمام الفكري والعلمي، إنها حريات بعدية، عينية، تعددية، نسبية، جزئية، كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية والدينية والفنية والعلمية والفكرية والأكاديمية...». ويمكن، متابعة ليمنى الخولي، المقابلة بين المستويين الأول والثاني للحرية، والقول إن الحرية الأنطولوجية غير خاضعة للتغيّر، فهي إمّا أنّها كائنة وإما أنّها غير كائنة. أما الحرية الثانية المجتمعية ـ فكسب يولّده جهد وكفاح. والحرية الأنطولوجية موقف وجودي مطلق يرتبط بميتافيزيقا الحرية، وباللاحتمية والثانية نسبية تندرج تحتها جملة من الحريات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية. والحرية الأنطولوجية حرية سالبة تتضمّن انتفاء الحتمية بينما الثانية موجبة تنضوي فيها ثلة الحريات العينية. وأخيراً الحرية الأنطولوجية وضع وجودي يثيره مجرد وجود الإنسان في العالم، أما الحرية في المستوى الثاني فهي ثمرة التطوّرات التاريخية والحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدها العالم الحديث[٣٧].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٨.

والثابت بعد هذا كلّه أن الحريات العينية المشخصة لا تستقيم إلا إذا سلمنا ابتداء بضرورة إقرار «الحرية الأنطولوجية». وهذا ما جنحت إليه «الحريات الاجتماعية» من دون أن تلتفت إلى مسألة التدليل الفلسفي أو غير الفلسفي على صحة الأطروحة نفسها، أطروحة الحرية الأنطولوجية إذ لم يكن ذلك مجالاً من مجالاتها الخاصة، وإن كان قد تمّ التنويه بوضوح بأنّ «العلم من أهمّ الضوابط التي تساعد على وضع الحريات العمليّة في نصابها. فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكن من الناس يستطيع العلم أن يضع الأسس الحقيقية التي لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة»[٣٨].

٤ ـ من الحرية إلى التحرر

في أواسط القرن الماضي اجتاحت الفضاءات الثقافية العربية موجة عارمة من الاهتمام الثقافي بفلسفة الحرية المستلهمة من الوجودية. وقد غمرت هذه الموجة الأجواء الأدبية حتى لقد بدت **مجلة الآداب** مثلاً التي أصدرها سهيل إدريس في بيروت في مطلع الخمسينيات أحد أبرز المعالم الرئيسة لهذه النزعة. أما الأوساط الفلسفية العربية التي كشفت أعمالها عن نزعات تاريخية تقليدية واهتمامات بحثية فلسفية إسلامية واتجاهات وضعية منطقية وتومائية جديدة وطبيعية علمية وماركسية، فقد خصّت الفلسفة الوجودية باهتمام لا يقل عن النزعات والتيارات الأخرى. وتقدمت أسماء جان بول سارتر وهايدغر وغابرييل مارسيل وكارل ياسبرز قائمة الفلاسفة المعبّرين عن هذه الفلسفة في هذا الاتجاه أو ذاك من اتجاهاتها الرئيسة. ولم تقف المسألة عند حدود التمثل والاستيعاب والدرس وإنما تجاوزت ذلك إلى حقل الإنتاج في المذهب أو وفقاً للمذهب. وهذا ما أقدم عليه، على سبيل المثال، عبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم ومطاع صفدي. بيد أن أبرز الأعمال التي انحصرت في المشكلة وكان لها انتشار واسع هو ذلك العمل الذي وضعه زكريا إبراهيم وجعل له عنواناً: **مشكلة الحرية** (١٩٥٧). وهذا لا يقلل من شأن الأعمال الأخرى، ولا يهوّن من الآثار العميقة التي

---

(٣٨) فؤاد زكريا، **آفاق الفلسفة** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ٤٠٠.

خلفها على جيل الشباب نقل مسرحيات سارتر وأعمال سيمون دي بوفوار إلى اللغة العربية أو التعريف بكتاب سارتر الأساسي **الوجود والعدم**، وذلك قبل أن يتم نقله إلى العربية في أكثر من نقل. والحقيقة أنّ موجة هذه الأعمال التي أعلت من شأن «الحرية» وقدمتها كتجسيد حرّ لفعل «الذات» و«الأنا العميق» لم تستقل بالفضاء الثقافي العربي الطامح إلى «الوجود الحر» الباحث عن قيمة عليا للوجود الإنساني؛ إذ إنّ عملاً آخر جليلاً ما لبث أن ظهر في هذا الفضاء ليحدث تطويراً مهماً في أطروحة الحرية الوجودية وليوجهها وجهة واقعية مجتمعية. وكان هذا العمل ترجمة عربية ظهرت في عام ١٩٧٢ لعمل وضع أصلاً باللغة الفرنسية ونشر في عام ١٩٥٦. كان صاحب هذا العمل هو الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي وكان عمله الفرنسي يحمل العنوان: **أحرية أم تحرر؟** (*Libération ou Liberté?*)، وكانت الصيغة العربية المعدّلة والمزيدة له تحمل العنوان: **من الحريات إلى التحرر**[٣٩]. أما المذهب الفلسفي المستلهم هنا فكان الفلسفة الشخصانية (Le Personnalisme) التي شهر بها الفيلسوف الفرنسي عمانويل مونييه (E. Mounier) وروّجت له مجلة *Esprit* الباريسية، وأما التطوير الذي أحدثه المفكر العربي فقد تمثّل في نزعة أسماها هو نفسه بـ «الشخصانية الواقعية»، ووظّفها بعد ذلك في عمل تطبيقي مميّز نشره أولاً باللغة الفرنسية *Le Personnalisme musulman* (١٩٦٤) ثمّ نقله إلى العربيّة بعنوان: **الشخصانية الإسلامية** (١٩٦٩)[٤٠].

إنّ المقابلة بين أعمال فلاسفة الحرية المستلهمة من الفلسفة الوجودية وبين عمل صاحب «الشخصانية الواقعية» تشي بتطوّر في النظر إلى مسألة الحرية وبتطوير لهذا المفهوم. ويمكن اختزال هذا التطوّر وذاك التطوير في هذه العبارة: من الحرية إلى التحرّر! وهذا الموقف نفسه ستقابله مواقف

---

(٣٩) انظر: Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération? à partir des libertés bergsoniennes'* *préface de Maurice de Gandillac* (Paris: Editions Montaigne, 1956).

انظر النسخة العربية أيضاً: الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**.

(٤٠) انظر: Mohamed Aziz Lahbabi, *Le Personnalisme musulman*, initiation philosophique; 65 (Paris: Presses Universitaires de France, 1964).

انظر النسخة العربية أيضاً: محمد عزيز الحبابي، **الشخصانية الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

أخرى ذات نزعات مجتمعية وحضارية يمكن أن يشار من بينها إلى تلك التي عبّر عنها قسطنطين زريق وعبد الله العروي والماركسيون الذين كان من أبرزهم اللبناني مهدي عامل.

يقرّ زكريا إبراهيم بأنّ الحرية التي يعرض لها تتعلّق بنطاق الوجود الإنساني وبما هي تجربة نفسيّة تشعر فيها الذات بوجودها وحريتها في نطاق جملة من المفاهيم الميتافيزيقية كالضرورة والإمكان والصدفة والزمان وغير ذلك. ومع أنّها ذات وجه نظري إلا أنّها في حقيقتها تدخل في دائرة «الفعل» أو «الوجود الفعلي» للإنسان، وأنّها في نهاية الأمر عملية روحية تعبّر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا من الخصم الحقيقي للحرية الذي «ليس هو مذهب الحتمية، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية»[٤١]. وفلسفة الحرية هي أولاً وقبل كل شيء «فلسفة الذاتية» و«الحرية الروحية» التي تطلب التحرّر من الضرورات الطبيعية والجسميّة والنفسيّة والاجتماعية، وتنشد على الدوام الانتقال من الحتميّة والضرورة إلى الحرية وتحقيق عمليّة «اختيار الذات» المتجدّدة باستمرار. وبهذا المعنى فإنّ الذات، كما يقول غابرييل مارسيل، ليست واقعة بل كسب نحقّقه وهدف نسعى إليه[٤٢]. إن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به أختار نفسي وأحدّد مصيري. فالوجود بالنسبة إليّ إنّما يعني أن أكون حراً. وأن أختار بنفسي مصيري الخاص، أي أن أختار نفسي، وأن أخلق ذاتي بذاتي. وهذا هو ما يعنيه قول الوجوديين إنّ «الوجود يسبق الماهية»[٤٣].

وليس صحيحاً ما يقوله أنصار الحرية المطلقة، فإنّ للحرية حدوداً وعوائق، وهي لا تستطيع أن تنمو وتتطور إلا بتجاوز هذه العوائق والحدود أي بأن تجاهد وتصارع وتعمل من أجل «التحرر» منها، أي بأن تكون «حرية مناضلة» إزاء الطبيعة والعالم الخارجي وعبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية، بحيث تتمثّل في «صورة الاستقلال

---

(٤١) إبراهيم، **مشكلة الحرية**، ص ١٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

الذاتي» بإزاء كل ما سواها. لكن تحرّر الذات من الضغوط الخارجية وانفصالها عن الآخرين وعن العالم ينبغي لهما ألّا يتّخذا صورة سلبية ومظهراً عدوانياً بإزاء الآخرين، وإنّما القصد أن يكون الاستقلال الذاتي مبدأ للتميّز عن الآخرين واكتشاف ذواتنا وإدراك مسؤوليتنا في الحياة، ثمّ نشدان القيم والسعي إلى تحقيقها وإلى التواصل مع الآخرين لا الانفصال عنهم. وفي المرحلة الأخيرة من مراحل عملية «التحرر» تكون الذات قد انتصرت باستقلالها على الطبيعة وعلى العوائق الباطنية والخارجية، واتّجهت نحو القيم وعانقت مرحلة الخلق والإبداع والتمتّع بنعمة الحرية وسعادتها. إن «استقلال الذات» عند زكريا إبراهيم لا يعني الوقوع في عبارة سارتر المرعبة: «الجحيم هم الأغيار»، وإنّما يفضي إلى سعادة الاتحاد بالقيمة الخلّاقة والحبّ اللامتناهي وإلى حرية «تحقّق ضرباً من التوافق بين الذات والله»[٤٤]. إنّ بلوغ هذه المرحلة من الحرية المشبعة بالنشوة والسعادة يتطلّب جهداً وصراعاً عظيمين، و«إننا هنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلّفة بالأسرار، وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت»، وتلك هي كلمة «الإيمان»! لقد اعتبر زكريا إبراهيم الحرية ضرباً من «التحرر»، لكنه بمفهومه للتحرّر لم يبتعد كثيراً عن حدود «الاستقلال الذاتي» و«الاستمتاع الذاتي بغبطة الحرية». وعند هذه النقطة يتدخل التطوير الأساسي الذي أحدثته «الشخصانية الواقعية» حين تساءل صاحبها: أحرية أم تحرر؟

سبق أن ألمعنا إلى تأكيد الحبابي أنه ليس ثمة «حرية» وإنما «حريات» ـ حرية الصحافة، حرية الاجتماع، حرية الرأي... إلخ ـ وأنه لا بد من تكاملية بين الحريات وارتكاز لهذه الحريات على معايير تتقدّمها الديمقراطية والمصلحة المجتمعية العامة. ذلك أنّ الحريات لم تعد موضوعاً فلسفياً فحسب وإنما أصبحت شاملة تطال كل وجوه الحياة والواقع، وهذا ما يجعلها مبدأ للـ «تحرر». مثلما هي في الفلسفة البرغسونية التي يجد فيها الحبابي منطلقاً مركزياً لبناء فلسفتة في «التحرر» ولتطوير فكرة التحرّر البرغسونية نفسها وتوجيهها وجهة «الشخصانية الواقعية». في تحليله فلسفة

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

برغسون في الحرية يتبيّن الحبابي صفات جوهرية ثلاثاً في هذه الحرية: أنها حرية باطنية ـ حرية الأنا العميق ـ ومجردة، وعامة. فالأنا العميق والأحوال الباطنية الوجدانية والديمومة الروحية الداخلية و«الاستقلال الذاتي» الصرف ـ وهي وجوه لنظر يعتمد منهج «السيكولوجيا الميتافيزيقية» ـ هي التي توجّه فلسفة برغسون في الحرية[٤٥]. لكن هذا التفكير، في رأي الحبابي، لا يؤدي إلى «الحريات الحقيقية» في العالم الخارجي والحياة الخارجية (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. . .). والسيكولوجيا البرغسونية، على هذا الأساس، «لا تسير بنا نحو التحرر لأنها، قبل كل شيء، سيكولوجيا تمتد نحو الميتافيزيقا»[٤٦]. ما الذي يجدر بنا أن نفعله إذن! الجواب هو أن «المسألة ليست مسألة حرية عامة مجردة، فردية، باطنة صرف لا تتصل إلا بفرد ينفصل عن الآخرين»، وهي «ليست مجرد موقف روحي، أو فكرة ميتافيزيقية» جامدة يمكن عزلها عن أطرها المجتمعية والتاريخية، «إنها ـ بما هي حريات لا حرية ـ واقع مجتمعي محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان، أي إنها مؤسسات مكتسبة لا تطرح على الصعيد العام المجرّد ولا تقف عند حدود الأنا العميق الذاتي الفردي، وإنما على صعيد «المدينة» والواقع الاجتماعي الشامل[٤٧].

لا يرضى الحبابي، إذاً، بحصر مفهوم الحرية في «الحرية الذاتية» وحدها وبأن توصد الأبواب داخل الفعاليات الوجدانية فحسب، وفق ما تريد الفلسفة الروحية. لكنه أيضاً ينتقد الموقف المضاد لهذه الفلسفة، وهو الموقف الذي يقف عند «الظاهرات الخارجية للتحرّر»، كحرية التصويت والتعبير والحرية الاقتصادية وغير ذلك، ولا يأبه بالحرية الداخلية أو الروحية. وهو يعني أنصار «الحريات المجتمعية». إنّ الحريات الظاهرية ضرورية كلها ولكنها غير كافية وحدها[٤٨]. وعنده أن «فلسفات الروحانيين، وفلسفات خصومهم كذلك، فلسفات سلبية، لأن هذه المجموعة أو الأخرى تنفي هذا الجانب أو الآخر من جوانب التحرر.

---

(٤٥) الحبابي، **من الحريات إلى التحرر**، ص ٦٨ وما بعدها.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

فتقليص التحرر في حرية واحدة يحصره في معطى مباشر للوجدان، أي يتناسى الواقع ويغفل الشروط المادية «الزمانية» التي من دونها لا يمكن ممارسة أي حرية. وإذا انحصر «التحرر» في الحريات الخارجية فقط، فقدت الذات عالمها الداخلي، نعني ما به يشعر الـ «أنا» أنه شخص واع. وبالعكس من ذلك كل فلسفة تدخل في حسبانها مجموع الحريات المتفاعلة المتكاملة بوصفه حدّاً نهائياً لمجهودات الكائن البشري لا انبثاقاً تلقائياً، تعد فلسفة «إيجابية». يمكن الحريات الإيجابية أن تشكّل التحرّر الحق»[٤٩]. تلك هي فلسفة التحرر التي يتبناها الحبابي، وهي عنده فلسفة واقعية، «فعوضاً عن «الحرية» التي تنتشر بمجموعها في أعماق الذات، دون حيز مكاني، وعوضاً عن تلك الحرية الأخرى التي تجعل طابعها المحوري خارج الكائن، فإن التحرّر ليس كلاً قد تحقّق، ولكنه مجموع حركي كمّي وكيفي، يعمل على التحقّق في تناسق مع إيقاع تشخصن الأنا. هذا المفهوم للتحرّر يركز الحريات في الكائن البشري، في الكائن الكل»[٥٠]. ويلخّص الحبابي فهمه للحريات الحقيقية بالقول إن «الحريات الحق هي حريات ـ الأنا ـ في ـ علاقة ـ مع الغير ـ و ـ العالم»، مؤكداً أنها تعني العمل والفعل وأنها تكون، بذلك، تحرّراً. وهو يستلهم هيغل (Hegel) وليون برانشفيك (Léon Brunschvicg) حيث يرى الأول أن «الإنسان ليس حراً، بل يصير حراً»، ويكتب الثاني: «علينا أن نفهم أن إثبات الحرية ليس إثبات معطى من المعطيات، بل عمل يجب القيام به». وهذا العمل، في رأي الحبابي، لا يكمن في حرية واحدة أو في الاختيار بين احتمالات: إما الحريّة الميتافيزيقية، وإما الحرية الأخلاقية... بل يكمن في نوع من الاتحاد الكامل بين مجموع أصناف الحريات التي تعتمد على مفهوم الكائن المنضوي، بكليته، في الصراع من أجل السيطرة على مصيره وعلى الطبيعة؛ إنه عمل متواقت مع الحريات، ولهذا فهو وحده يستطيع أن ينسق أفعال «الأنا» مع أفعال الـ «نحن»، ويوجهها نحو التحرر[٥١]. فالحريات، إذاً، مناضلة، والتحرّر يعني أن نحقق الحريات تحقيقاً مادياً ملموساً وأن لا

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

ينعزل الـ «أنا» عن الـ «نحن» وعن العالم، وهو يعني أن يتحرّر المرء من الحرمان والاستلاب وأن ينتصر على مصيره المادي والمعنوي ـ إذ لا حريات ولا كرامة للإنسان ما دام يهدّده الجوع والمرض، والتحرّر المادي أول مرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي ـ وأن يشارك الكائنات البشرية جميعاً في العمل على أنسنة الكون ومقاومة الطبيعة وعلى الاندماج في التاريخ العام للنوع الإنساني.

على أنّ النقد الذي يوجهه الحبابي إلى أنصار الحريات المجتمعية (الظاهرية) لا يجرد تصورات هؤلاء من سمتها الجوهرية، وهي أنها هي أيضاً فلسفات في التحرر، وأن الحرية فيها هي تحرر. ويمكن التمثيل لهذا الفهم بالنزعة الحضارية أو التحضرية التي يتمثلها قسطنطين زريق وبالأطروحة الماركسية التي يدافع عنها جملة الماركسيين العرب.

إن القضية الأساسية التي يتعين التوجه إليها في رأي قسطنطين زريق هي قضية «القدرة الحضارية» أو «التحضر» التي هي الكاشف الجوهري عن التباين بين الأمم تقدّماً وتأخراً. والأوضاع المتخلّفة التي يعانيها العرب في الأزمنة الحديثة إنما ترتدّ إلى اختلال مقاييس التحضر وضعفها عندهم. لذا ينبغي، لتجاوز هذا الاختلال وذاك الضعف، ضمان الشروط الجوهرية للتحضر، إذ هي وحدها جديرة بإدراك التقدم. ويعتقد قسطنطين زريق أن أهم المقاييس الصالحة لتحديد حالة التحضر في مجتمع من المجتمعات ترتد إلى ثمانية أساسية هي: القدرة التقنية، والذخيرة العلمية الخالصة، والقيم الخلقية، والابتكار الفني والأدبي، والحرية الفكرية، ومدى انتشار القدرات والقيم في المجتمع، والنظم والمؤسسات والتقاليد السائدة وما تتضمنه من حريات وحقوق، والأشخاص الذين تتمثّل القدرات والقيم في سيرهم وفاعلياتهم[٥٢]. بيد أنه يستجمع هذه المقاييس كلها في مقياسين رئيسين عامين هما الإبداع والتحرر. أما الإبداع فهو تحقيق قدرات جديدة أو قيم مبتكرة، سواء أكان ذلك في استكشاف حقائق مجهولة، أم في تطبيق الحقائق المعروفة تطبيقاً مستحدثاً، أم في

---

(٥٢) قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري**، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٢٧٨.

تبيّن مفاهيم أسمى للخير والسعي للارتقاء إليها، أم في بلوغ اختبارات أعمق لمعاني الحياة وصور أجمل للتعبير عنها[٥٣]. والحرية الفكرية هي الشرط الذي لا غنى عنه للإبداع وكل شيء موقوف عليها. وأما التحرّر فهو الوجه الآخر للتحضّر، وهو يجسّد مقدار استقلال الإنسان بإزاء الطبيعة، وتحرّره من أوهام الذات وأهوائها وتحرّره من الغير سواء أتمثّل هذا الغير في فئات أو طبقات مستغلة أم في هيمنة أو سيادة مجتمعات أخرى أم في غير ذلك[٥٤].

وكذلك الحال في التصوّر الماركسي للمسألة. فالقصد في نهاية الأمر هو التحرّر من عسف الإنسان وسيطرة الطبيعة ومن الاستغلال الرأسمالي وسطوة الملكية الفردية والفقر والصراع. صحيح أنّ الحرية الوجدانية ليست عند الماركسيين هي منطلق الحرية ومنتهاها مثلما هي الحال في الوجودية والليبرالية، لكن نهاية التحرّر الإنساني، بنهاية التاريخ، تتضمّن الاستمتاع بالحرية الشاملة. يأخذ الماركسيون على الليبرالية شكليتها وسطحيتها وحدود الحريات فيها، ويأخذون على الوجوديين غرقهم في الفردانية الوجدانية. أما هم فيرجئون تحقق الحرية إلى ما بعد تحرير الفرد والمجتمع اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً؛ إذ «إن الحرية الفردية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر»[٥٥]، وذلك لن يتم إلا بفضل «حركة» شاملة في التحرّر العربي من البرجوازيات العربية ومن الشروط الكولونيالية المحيطة (مهدي عامل).

حين نرجع إلى ما سبق أن سقناه في شأن التحرّر في شخصانية الحبابي نتبيّن على الفور أنّها تمثّل موقفاً وسطاً بين الوجودية من جهة وبين النزعة الاجتماعية من طرف آخر. بيد أنّ الأطراف الثلاثة جميعاً تنظر إلى الحرية بما هي «تحرر»، على تفاوت في طبيعتها وفي مقدار تحقّقها في المكان والزمان والأحوال، كما أنها تتفق على أنها ليست مجرد مثل أعلى فحسب أو أنها مسألة أكاديمية ميتافيزيقية وإنما هي «ضرورة حياتية» لنشاط

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨١.

(٥٥) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٧٦.

المجتمع العربي المعاصر وتطوّره وتقدّمه. ولأنّها ضرورة حياتية فإنّها ينبغي أن ترتبط بالعلم وبالقيم. وخطورة العلم هنا عالية فهو الذي يضمن للإنسان القدر المعرفي الكافي لتوجيه أفعالنا توجيهاً سديداً ولحمايتنا من التضليل الذي تمارسه أجهزة الدعاية الإعلامية والأيديولوجية مثلاً ـ وهي أيضاً تستخدم العلم للتسلّط على العقول وتدمير الحس النقدي عند الأفراد. ومع ذلك فإنّ «العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً، وإنّما ينبغي أن يقترن بقيم إنسانية توجّه ما ينطوي عليه من قدرات وإمكانات هائلة في الاتجاه الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر الإنساني»[٥٦].

وكذلك لا بد من أن نتنبّه هنا إلى أن «التحرر» الذي تمت مقاربة وجوهه الأساسية آنفاً إنما هو «المفهوم» الثقافي للتحرر وليس «الحركة» التي أشير إليها قبل قليل، والتي أطلق عليها في مدى النصف الثاني من القرن العشرين «حركة التحرّر العربي»، وهي تمثل تياراً سياسياً مناضلاً عاماً حصره كمال عبد اللطيف في مستويات ثلاثة ـ المستوى القومي، والمستوى السياسي الليبرالي، ومستوى التحليل الماركسي ـ تناضل تنظيماتها وأحزابها من أجل الحرية والوحدة والتقدّم، ورأى أن المفهوم الذي تحيل إليه ـ مفهوم التحرّر ـ يثير قدراً كبيراً من الالتباس ويحتاج إلى إعادة تحديد محتواه[٥٧].

٥ ـ العبودية المتحررة

لم نقل حتى الآن شيئاً عن «حرية» الضاربين في النزعة الإسلامية. وقد يبدو لأول وهلة ـ مثلما يؤكد خصومهم ـ أنهم لا يعتدون بمسألة الحرية في نطاقها العملي وأنهم صرفوا جل اهتمامهم في الخوض في المسألة القديمة، مسألة الأفعال الإنسانية: هل تخضع للجبر أم تدخل في باب الاختيار؟

وأنهم يميلون في الغالب الأعم إلى الموقف الجبري، وفي أحسن

(٥٦) زكريا، **آفاق الفلسفة**، ص ٤١٧.

(٥٧) «حركة التحرير العربي: المفهوم والأهداف الممكنة،» في: كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ٦٩ ـ ٨٩.

الأحوال إلى مقالة «الكسب» الأشعرية. لكن الحقيقة هي أننا نلتقي عندهم بنظرية محددة في القضية وأن مسألة الحرية القديمة ليست هي وحدها التي شغلتهم.

لا شك في أنّ بعض أصحاب هذه النزعة قد وقفوا عند الوجه «السطحي» من المسألة ولم يروا منها إلا ما يتعلق بـ «حرية الرأي» التي كانت دوماً مثار «شبهة» في الجدليات القائمة بين الإسلاميين وبين خصومهم من الذين ينكرون أن تكون «حرية الرأي» مكفولة عندهم أو في الإسلام، وهو الأمر الذي وجه اهتمام هؤلاء المفكرين إلى أن يبذلوا جهوداً «دفاعية» و«تسويغية» بالغة من أجل التدليل على «كفالة الإسلام لحرية الرأي»، مؤكدين أن «الحرية من الفطرة»، وأن «سيرة الرسل جميعاً تؤكد حرية الرأي»، وأن «القرآن والسُنّة يقرران حرية الرأي»، وأن «الحرية السياسية فرع لأصل عام» هو «حرية الإنسان من حيث هو إنسان، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسُنّة»[٥٨]. وذلك مع تأكيد القول أيضاً إن «هذه الحرية التي يقررها الإسلام للعقل البشري أو حرية الرأي التي تكفلها آيات القرآن (...) يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية. فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم ـ إعمالاً لهذه الحرية ـ طعناً في الدين أو خروجاً عليه. فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية، يحجر ـ لذلك ـ على صاحبه، وقد يجوز ـ إذا توافرت شروط معينة ـ أن يعاقب عليه»[٥٩].

لا يشتمل هذا الموقف الذي يعبّر عن رأي الجمهرة في الأدبيات الإسلامية على «نظرية» إسلامية في الحرية. وهو أدخل في باب «حقوق الحرية» التي سيأتي الكلام عليها في قسم تال، والتي سترتبط عندهم بنظرية «المقاصد الشرعية». بيد أنّ هذا لا يعني أنّ نظرية معمقة في «ماهية الحرية» قد كانت غائبة في أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر.

---

(٥٨) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٢١١ ـ ٢١٦، وحسن الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠٣)، ص ١٦٢ ـ ١٧٤.

(٥٩) العوا، المصدر نفسه، ص ٢١٦.

فالحقيقة هي أنه قد تم التعبير فعلاً عن مثل هذه النظرية، وأن ممثلين بارزين للنزعة الإسلامية من أمثال يوسف القرضاوي وعلال الفاسي وحسن صعب وحسن الترابي وحسن حنفي وراشد الغنوشي قد بلوروا فعلاً، على اختلاف طبائعهم وتباين مشاربهم، هذه النظرية. وقد يمكن تعبير «العبودية المتحررة» أن يكون لفظاً دالاً على هذه النظرية عندهم. والمقصود «العبودية لله وحده» والتحرّر من أي عبودية لغير الله، وذلك ترتيباً على مقولة «الاستخلاف الإلهي»(٦٠).

تنطلق نظرية الحرية الإسلامية عند هؤلاء المفكرين من نقد المفهوم الليبرالي للحرية. فهذا المفهوم يستند، في رأي يوسف القرضاوي، إلى جملة من العناصر «الدخيلة» هي: العلمانية، والنزعة الوطنية والقومية، والاقتصاد الرأسمالي، والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي: حرية المرأة في التبرج والاختلاط، وإنفاذ القوانين الأجنبية الوضعية، والحياة النيابية(٦١): «إن أكبر عيوب الليبرالية الديمقراطية العلمانية هو خلوّها من العنصر الروحي، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً بإعراضها عن الله ورفضها أن تهتدي بهداه»(٦٢).

ولا يقل خطراً عن ذلك أن «الليبرالية تسير حتماً في طريق اللاأدرية»(٦٣). أما النظرية الإسلامية فإنها تستند إلى مبدأ وضع «المطلق» أو «الله» أصلاً للحرية، وإلى تعليق وجود الإنسان وغائيته القصوى بهذا المطلق. يتكلم القرضاوي على «ربانية الغاية والوجهة» في الإسلام ويقول: «إن الإسلام يجعل غايته الراسخة وهدفه البعيد هو حسن الصلة بالله تعالى والحصول على مرضاته، فهذه هي غاية الإسلام، وبالتالي هي غاية الإنسان ووجهته ومنتهى أمله وسعيه وكدحه في الحياة. ولا جدال في أن للإسلام غايات وأهدافاً أخرى إنسانية واجتماعية. ولكن عند التأمل نجد هذه

---

(٦٠) رضوان السيد، «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر،» في: الجيوسي، محرر، **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص**، ص ٥٦٥.

(٦١) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، حتمية الحل الإسلامي؛ ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٥٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٦٣) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٨٠.

الأهداف في الحقيقة خادمة للهدف الأكبر: مرضاة الله تعالى وحسن مثوبته فهذا هو هدف الأهداف وغاية الغايات»[٦٤].

لكن علال الفاسي ـ وهو مفكر وسياسي مغربي مستقل تمام الاستقلال عن «حركات الإسلام السياسي» المعروفة وسابق لها ـ يبدو أدق وأعمق من أي مفكر مسلم آخر عالج مسألة الحرية وبرع في التنظير لها. يرتد مفهوم الحرية عند علال الفاسي ابتداءً إلى الإرادة في التحرير الشامل للشخصية الوطنية من كل قيد سواء أكان مصدره خارجياً، مثل الاستعمار، أم داخلياً مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على سلب الحرية أو استمرار بعض التقاليد التي تمنع حرية الإنسان، ومضمونها هنا سياسي يهدف إلى «تحرير الإنسان من كل أنواع الألينة [الاغتراب Alienation] ومستوياتها»[٦٥]. بيد أن الإطار الأعم الذي يطرح فيه الفاسي مشكلة الحرية يظلّ إطاراً دينياً إسلامياً. ويلاحظ محمد الوقيدي أن ثمّة خمسة مبادئ تحكم عنده الأطر الشرعية للحرية هي: (١) التمييز بين الحرية المطلقة من حيث هي صفة من صفات الذات الإلهية، وبين الحرية الإنسانية التي هي بالضرورة حرية محدودة متناهية، وذلك خلافاً للقدرية من المسلمين القدامى الذين تؤدي نظرتهم إلى «إحلال اللامتناهي في المتناهي»، وللوجوديين الذين جعلوا الحرية في الذات الإنسانية مطلقة، (٢) مفهوم التكليف الإلهي للإنسان بما هو مستخلف في الأرض ومسؤول عن عمارتها وعن حفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل والحرية، والحرية الإنسانية ليست تحقيقاً لماهية الإنسان فحسب ـ وهو مذهب الوجوديين ـ وإنما هي فوق ذلك، وقبل ذلك، تحقيق من الإنسان لغايات الإرادة الإلهية من خلقه ومن استخلافه في الأرض؛ (٣) أن الحرية «خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلّى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف»[٦٦]، أي «إن الإنسان لم يخلق حراً بطبعه، وإنما خلق ليكون حراً. الحرية خلق، وليست غريزة

(٦٤) يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام** (القاهرة: دار غريب للطباعة، ١٩٧٧)، ص ٧.

(٦٥) محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٦٦) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م)، ص ٢٤٧.

ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها»[٦٧]. وذلك خلافاً لما تدّعيه الماركسية من القول إن إيمان الإنسان بالدين تفويت لحريته التي جبل عليها؛ إذ الحقيقة أنّ الإنسان لا يفقد حريته عند الإيمان بالدين بل يتحرّر معه، (٤) أن الحرية واجبة، فهي ليست حرة في أن تكون أو أن لا تكون، وإنما هي واجبة أن تكون ووجوبها من نفسها، وليس من حقّ الإنسان تفويت حريته والتخلّي عن واجبه الأساسي في الوجود، والحرية في الإسلام ليست حقاً من حقوق الإنسان فقط ولكنها واجبة عليه، (٥) تحقيق مصلحة الإنسان وإنفاذ قواعد المصلحة العامة، والاجتهاد فيها بحرية بتقييدها «بحدود أصول الشريعة»، وذلك من أجل جعلها «حرية ملتزمة ودفع التصور العبثي للحرية عنها» فلا تعرف بأنّها المطابقة بين المصلحة وبين الحرية الفردية وإنّما تتحدّد بتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، مثلما ينبغي أن تكون عليه الحال في شأن الحرية الاقتصادية مثلاً[٦٨]. وجماع القول في تصوّر الفاسي للحرية أن الإيمان بالله هو الطريق للحرية، لأنّ الله هو الحرية المطلقة، أو «الحرية الحرة» التي يكون الإيمان بها طريقاً إلى حرية الإنسان.

إلى شيء من هذا القبيل يذهب حسن حنفي الذي يقول: «إن الله يصف في كتابه ذاته كإنسان كامل، والإنسان يصف الله كصورة كاملة للإنسان» و«إن الله هو الحرية... وهو كذلك لكي نكسب نحن حريتنا»، أي إن الله هو «المثل الأعلى بالنسبة إلى الإنسان، وأن أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي»[٦٩].

وهو على وجه التحديد ما نجده في كتابات المفكر اللبناني حسن

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٦٨) علال الفاسي، **الحرية** (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٧)، ص ٢ ـ ١٤، ووقيدي، **بناء النظرية الفلسفية**، ص ١٤٩ ـ ١٦١.

(٦٩) انظر أيضاً: العروي، **مفهوم الحرية**، ٨٢، نقلاً عن: *Renaissance du monde arabe: Colloque interarabe de Louvain, [novembre 1970]*; [organisé par le Conseil du Tiers monde de l'Université catholique de Louvain et par le Cercle des étudiants arabes]; sous la direction de Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal et Hassan Hanafi, sociologie nouvelle, Situations; 1-3 (Gembloux: Duculot, 1972), p. 250.

صعب، فعنده أن العقيدة التوحيدية الإسلامية «مرادفة لعملية التحرير»[٧٠]. والوحدانية «عبودية لله وحده». والعبودية تحرّر الإنسان من الحدود الطبيعية والتاريخية والسياسية. إنّها تحرره من كل ما ليس الله، وإنها هي التي تطلقه من كون الضرورة إلى ملكوت الحرية، وتنأى به عن كل الأيديولوجيات العصرية التي هي أشكال جديدة للعبودية: الليبرالية الاقتصادية، والشيوعية المادية، والعلمية الطبيعية، والنتشوية العدمية، والفرويدية الجنسية... إلخ[٧١]. والله الواحد «هو إله الحرية، حريته في وحدانيته، ووحدانيته في حريته. إنه الكائن الحر حرية مطلقة»[٧٢]. ولأنّ الله خلق الإنسان على صورته، فإن الإنسان مدعو إلى أن يتشبه بالله ولأن يصور حرية الله في تجربته، إلا أنّ حرية الله مطلقة بينما حرية الإنسان نسبية. ورسالة «الوحدانية ـ الحرية» هي الأمانة التي نوّه بها القرآن، وهي «رسالة الكائن الإلهي الحر إلى الكائن الإنساني الحر، هي رسالة الحرية، أو هي الحرية»[٧٣]. في الإيمان وفي «منهج التكاليف» وممارسة المسؤولية يكمن أساس الحرية والتعلّق بالمطلق الإلهي، وهذا هو ما استقرّ عنده مذهب القياديّيْن الإسلاميّيْن حسن الترابي وراشد الغنوشي.

فالحرية عندهما انفكاك وتحرّر وعبودية، ينقل الغنوشي من محاضرة للترابي موضوعها «الحرية والوحدة» ما نصه: «أن الحرية هي قدر الإنسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه، فسجد لله طوعاً إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان. إنّ الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله (...) ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله.

فالواجب على الإنسان أن يتحرّر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه... وهذه الحرية في التصوّر الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق. وكلما زاد إخلاصاً في العبودية لله زاد تحرّراً من كل مخلوق

---

(٧٠) صعب، **الإسلام والإنسان**، ص ٢٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٨.

في الطبيعة... وحقّق أقداراً أكبر من درجات الكمال الإنساني»[٧٤]. وذلك هو في نهاية الأمر، معنى الإسلام عند الغنوشي؛ إذ يرى أن أجمل تعريف يلخصه هو «أنه ثورة تحررية شاملة» وكدح في طريق العبودية لله[٧٥].

هكذا تتخذ الحرية في المقالات الإسلامية مسار التعزيز والتأصيل للمفهوم فتسلّم بها كفعل اختياري للإنسان ثم ما تلبث أن تجعلها فعلاً «تحررياً» موافقة في ذلك تيار «التحرر»، ثم تفضي بها أخيراً إلى أن تكون مرادفة للعبودية لله، أي تتحول بها من الفضاء الإنساني إلى الأفق الإلهي.

٦ ـ الحرية والتحرير وصراع الإرادات

كانت أواسط القرن الماضي، والخمسينيات منه على وجه التحديد، هي الحقبة التي تجسّدت فيها الفكرة القومية العربية في حركات ونظم سياسية. «البعث» في سورية وعدد من الأقطار المجاورة، و«الناصرية» في مصر. وقد جعلت هذه الحركات من الحرية مبدأ أساسياً من مبادئها. فهي أحد أركان المثلث العقائدي في البعث «وحدة، اشتراكية، حرية»، وهي مقوم رئيس من مقومات الديمقراطية في الناصرية. بيد أن الطابع «الثوري» لهذه الحركات وما تنطوي عليه ظروف النضال والصراع المحلية والإقليمية والدولية وجّه قيادات هذه الحركات إلى أن ترجئ أمر إنفاذ مبدأ «الحرية» وأن تقدم عليه مبادئ أخرى: الوحدة في أيديولوجية حزب «البعث»، و«الاشتراكية» في الناصرية، بل أن تسوّغ بعض الصيغ التي تحدّ من الحريات إبّان «المرحلة الثورية». لكن هذه الرؤية ارتبطت مع ذلك بالدعوة إلى مفهوم «التحرير» وبالدفاع عن الفكرة القائلة إنّ تحرير الفرد أو الإنسان العربي شرط لا غنى عنه لتأسيس الحرية التامّة. وقد استخدم بعض الكتّاب في هذا السياق مصطلح «التحرر» ليدلوا به على مفهوم التحرير نفسه، وذلك على الرغم من أنه ينبغي أن يفترض أن بين المصطلحين فرقاً يتمثل في أن «التحرّر» جهد ذاتي يصدر أو ينطلق من باطن الشخص، بينما

---

(٧٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

«التحرر» جهد يأتي من الخارج ليغير الذات. و«الخارج» هذا هو عملياً «الحزب» أو «الكتلة السياسية» أو «الدولة» نفسها أو جماعات الضغط والمجتمع المدني أو أفراد بذواتهم. وليس من قبيل المصادفة أن يطلق تقي الدين النبهاني ـ وهو مصلح سياسي ديني ـ في الفترة نفسها، أي في مطلع الخمسينيات، اسم «حزب التحرير الإسلامي» على الحزب الذي انطلق به من القدس في ذلك الحين.

لقد توجّست الحركات القومية العربية خيفة من التسليم بمبدأ إطلاق الحرية والحريات في مبدأ عملها ونشاطها، وكذلك كان حال الاتجاه الماركسي. وذلك على الرغم من أنّ الحرية هي أحد المبادئ الرئيسة لهذه الحركات كلها، وقد يبدو أنّ هواجسها لم تكن تختلف اختلافاً كبيراً عن هواجس النظم والحكومات السياسية القائمة، فالخوف من الحرية يطال دعاة الحرية وأعداءها على حد سواء. لذلك ظلّت الحريات في الواقع المعيش رهينة الوعود التي صرح بها القوميون أو حبيسة القهر الذي أنفذته الحكومات.

ومع ذلك فإنه لا يمكن التهوين من قيمة وخطورة الدعوة إلى الحرية بما هي تحرير لدى نفر من المفكرين القوميين الأصفياء الذين نال بعضهم أذى حقيقي من جانب «قوى السلطة» في الحركات أو الأحزاب نفسها التي انتسبوا إليها أو شاركوا في تأسيسها، والأدبيات في هذا المجال كثيرة لا حصر لها. وهي تتّفق كلها على أنّ «التحرير» المقصود هو تحرير الإنسان العربي من جميع ضروب الاستغلال، والقهر، والفقر، والعوز، والمرض، ومن رأس المال، والإقطاع، ومن الأحوال كافة التي تمثل «قيوداً» على أفعال الإنسان ومقاصده وعوائق أمام انطلاق حريته الحقيقية. بتعبير آخر إن التحرير الاقتصادي والتحرير السياسي والتحرير الاجتماعي هي شروط جوهرية للحرية الحقيقية وللشعب وللمواطنين، ولن تكون الحرية حرية حقيقية إلا إذا توافرت هذه الضروب من التحرير أو التحرر واقترن ذلك بإرادة الحرية[٧٦]. ومعنى

---

(٧٦) منيف الرزاز، «الحرية ومشكلتها في البلدان المختلفة،» في: منيف الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية**، ٣ ج (بيروت: دار المتوسط للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦)، ج ١: **معالم الحياة العربية الجديدة ـ تطور معنى القومية ـ الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، ص ٤٩١، ٥٨٣ و٥٩٤.

ذلك أن طريق الحرية طويلة وأنه قبل أن يتمتع المواطن بالحرية يتعين تحريره من كل القيود، أي «أن تحقيق الحرية ليس عملاً سهلاً. فهي لن تتحقق بقانون ولن تتحقق في مدى قصير، إنها عمل متواصل، ونضال مستديم»(٧٧). ولعل المفكر القومي عبد الله عبد الدائم هو أبرز من حاول تجلية مفهوم الحرية بما هي تحرير. يقول بنبرة تذكرنا بمحمد عزيز الحبابي: «إن مسألة الحرية في العصر الحديث (. . .) مسألة تحرير لا حرية. فمشكلة الحرية ليست مشكلة الإنسان أمام وعيه الفردي كما يريد بعض الفلاسفة ومن بينهم برغسون. إنها ليست مشكلة «هاملت» أمام شبح أبيه، ولكنها مشكلة الكائن الإنساني في علائقه بمجتمعه وبالظروف المحيطة به، وعلى رأس تلك الظروف الأوضاع الاقتصادية التي لا تنفصل اليوم أبداً عن الظروف الفكرية والروحية. وليس من الغلو أن نقول إن أهم أسباب استعباد الإنسان في العصر الحديث افتقاده في علائقه بالمادة للشكل الإنساني الذي ينبغي أن تقوم عليه العلاقة. وتحرير العلائق الاقتصادية من المفاهيم الزائفة وضروب الرياء التي حملتها في العصر الحديث، واستخلاص الفهم الإنساني الصحيح لعلاقة الإنسان بالمادة يظلان المهمة الأولى في تحرير الإنسان»(٧٨). ويزيد عبد الدائم تحديد مفهوم الحرية وضوحاً بالقول: «إننا لا نصل إلى الحرية ولا نبلّغها الأفراد إلا إذا خلقنا الشروط المشخصة الحية التي تؤدي إلى استمتاعهم بهذه الحرية فعلاً لا ادعاء، وعملاً لا نظراً، أي إلا إذا تدخلنا للحيلولة دون الشروط التي تعطل هذه الحرية ولخلق الظروف الجديدة التي تجعل تفتّح الإنسان واستقلاله شيئاً ممكناً»(٧٩). والديمقراطية الاجتماعية هي السبيل إلى هذا التحرير، وهي تعني مجتمعاً «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة الناجمة عن تقلبات الحياة الاقتصادية، والذي لا تكون فيه الثروة مصدر قوة، والذي يكون فيه العامل في مأمن من الضغط والظلم، والذي يستطيع كل إنسان فيه أن يحصل على حماية ضد مخاطر الحياة»(٨٠). لكن كيف يتحقق هذا التحرير؟ لن يتم ذلك

---

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤١.

(٧٨) عبد الله عبد الدائم، **الأعمال القومية، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٥** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٦٣٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٤.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٧٧.

بالديمقراطية السياسية البرجوازية ولا بالديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي المستند إلى الثورة والعنف، وإنما بديمقراطية اجتماعية جديدة تجمع بين «الحرية» وبين «التحرير»، أي بين الحرية السياسية وبين الحرية الاجتماعية، فلا سبيل إلى حرية سياسية دون حرية اجتماعية، والعكس صحيح. «فالهدف الأصلي من الحرية السياسية أن نصل إلى احترام الإنسان احتراماً فعلياً، إلى تمكينه من التعبير عن إرادته تعبيراً كاملاً (. . .) والهدف الأصلي من الحرية الاجتماعية ليس مجرد التحرر من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السيئة بل كون هذا التحرر أداة للتحرر الكامل، تحرّر الإنسان من سائر أنواع العبودية، لا من العبودية الاقتصادية والاجتماعية وحدها»[٨١].

لكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية والتحرر؟ بين الحرية السياسية وبين الحرية الاجتماعية، للوصول إلى مثل أعلى هو بلوغ نظام يحقق الحرية كاملة بوجهيها؟ الجواب الذي يقدمه عبد الله عبد الدائم هو أن المثل الأعلى «مطلق» تحد الظروف الواقعية من إدراكه وتطبيقه على نحو كامل، وأن هذا المطلق «يتحدّد أخيراً بما نضعه فيه أثناء الطريق من تجربة إنسانية طويلة ومن نضال مديد»[٨٢]، أي إن المسألة تقع في نهاية الأمر في حدود «النسبية»، وأنّ الحرية التي هي هدف وغاية وموضوع إيمان ـ هي بالضرورة نسبية، وهي تتعلق بالتفاعل بين المثل الأعلى أو المطلق وبين الظروف الواقعية التي تتقلب فيها الديمقراطية، مثلما أنها تتعلق بالشروط الكفيلة بتحقيق الهدف الديمقراطي في البلدان العربية[٨٣].

تولّد التحليلات والعروض السابقة لمفاهيم الحرية والتحرر والتحرير، الانطباع بأنه لا مدخل للحرية الأنطولوجية ـ بما هي فعل مشخص ينبثق عن إرادة باطنية عميقة حرة ـ في فعل التحرر أو التحرير، لا بل إن بعض مفكري التحرر عبّروا عن نقد صريح للحرية بما هي إرادة ذاتية ووعي فردي مستقل بإزاء الوجود الخارجي. ومع أن جلهم تنبه إلى أن تحقيق الحرية يتطلب نضالاً وجهداً دؤوبين إلا أن أغلب فهومهم في التحرر

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٨١.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٨٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٩٤ وما بعدها.

والتحرير قد دارت حول قضايا الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والاستبداد السياسي. لا شك في أن علال الفاسي قد عالج مسألة الحرية في جانبها المتعلق بالتحرر من الاحتلال الأجنبي والاستقلال، وفي تحرير الوطن من الاستعمار الخارجي. لكن هذا الوجه من المسألة انحسر بشكل واضح من أدبيات الحرية في النصف الثاني من القرن العشرين. والأمر مفهوم. فإن جميع الأقطار العربية قد نالت استقلالها خلال هذه العقود على الرغم من استمرار التبعية هنا وهناك لهذه القوة الكبرى أو تلك من قوى الهيمنة الكونية. ومع ذلك فإن «الحالة الفلسطينية» تقدم لنا حالة فكرية فذة لمفكر قدمت له تجربة النضال الفلسطينية مناسبة فلسفية غير عادية، مكنته من أن يحقق تركيباً أصيلاً بين الحرية بمعناها الأنطولوجي وبين التحرر بمعناه السياسي. وهذا المفكر هو أستاذ الفلسفة بجامعة بير زيت وأحد رموز حركة النضال الفلسطينية في داخل الأراضي المحتلة: سرّي نُسَيْبة.

ما الحرية؟ الحرية هي انعدام القيود أو رفع القيود، أو هي التحرر من القيود[٨٤]. ذلك هو المعنى الذي تؤدّيه لنا دراسة حركات التحرر في التاريخ، وذلك هو المعنى المشترك للحرية في أشكالها كافة: حرية التعبير، الحرية السياسية، الحرية الأكاديمية، الحرية الوطنية، حرية الفكر... ففيها كلها نحن نطالب بفك القيود وإزالتها في كل قطاع من هذه القطاعات بشكل لا يسمح بالاعتداء على حقوق الآخرين. لا شك في أن هذا التعريف للحرية ليس تعريفاً «ذاتياً» لها لأن البعد المجتمعي ظاهر فيه تمام الظهور، فالمصلحة العامة، مصلحة الآخرين وحقوقهم، وكذلك «المصلحة الوطنية» ومصلحة المجتمع، مصونة فيه كل الصون. وحين نقول أيضاً، من وجه آخر، إن «الحرية حق طبيعي»، وإنها «هي القدرة على النمو والتطور نحو الأفضل» فإننا نعني أن الحرية تعني «سلخ القيود المانعة من هذا النمو والتطور نحو الأفضل»[٨٥]، أي إنها «الآلية أو القدرة على السعي لتحقيق الوضع الأفضل». وهذه القدرة تتمّ على صعيد «الذات»، أي على مستوى «الإرادة»، أي على مستوى التفاعل الداخلي في الذات الذي

---

(٨٤) سري نسيبة، **الحرية بين الحد والمطلق** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٣٣ وما بعدها.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٥.

ينشأ عنه قهر السلب بالإيجاب، وذلك التصميم على القيام بفعل ما، أو رفض الانصياع للقيام به. وهذا التفاعل «يتضمن عناصر منها الوعي بالذات، ومنها الوعي بالواقع خارج الذات، وأهمها اصطدام أو تشابك الأول بالثاني، والخروج بهيمنة أو سيادة الذات على الفعل، حتى ينسجم ما يفعل الإنسان مع ما يؤمن به»(٨٦). ويمثّل سري نسيبة لهذا الفهم بحالة المناضل الفلسطيني الأسير الذي يخضع للاستجواب والتعذيب: «هذا المناضل يؤمن بعدالة قضيته، وانخرط في سلك المقاومة لتحقيق العدالة والحرية لشعبه وصمم على أن يضحي بنفسه من أجل المجموع. . . تضحية عملية نفعية» لا تضحية ميتافيزيقية. «يتم استجواب هذا المناضل في زنزانات التحقيق. ويتعرّض للإرهاق الجسدي والنفسي، ويبدأ المحقق بمحاولة «كسر نفسيته» تارة من خلال الإهانة الجسدية، وتارة من خلال الإهانة النفسية، تارة من خلال التعذيب، وتارة من خلال الترغيب، كما يحاول المحقق كذلك أن يحطم قاعدة إيمان المناضل، مثلاً من خلال إشعاره بوحدانيته المطلقة وكأن من يناضل من أجلهم كافة، أو من يناضل معهم، قد هجروه تماماً. . . وها هي قياداته قد رمت به إلى الهاوية في حين أنها تعيش مرفهة. . . فهل يستمر في بلاهته ويرفض الاعتراف؟ أم هل يستطيع أصلاً ـ وهو ذاك الوحيد ـ أن يتحمل عبء وطنه على ظهره؟ تتفاعل المشاعر والأفكار في داخلية هذا المناضل. وتمر الساعات البطيئة في ظلمة الزنزانات «والتوابيت» والأكياس المنتنة الرائحة، وينفرد الإنسان إلى ذاته، فهل يا ترى تبدأ نفسيته بالتحطم والتهاوي، أم هل أن إيمانه وثقته بنفسه وبمشروعه يساعدانه على التغلّب على خصمه المحقق؟ لو ألقينا نظرة سطحية من بعيد، لقلنا إن المناضل يقع في قبضة الأسر، أو إنه قد فقد حريته، وذلك أمام المحققين الذين يدخلون ويخرجون أحراراً من أسوار السجن. فالمناضل أسير، والمحقّق حر، أو هكذا يبدو، ولكن الحقيقة هي أن المعركة قائمة، وهي معركة مصيرية، فالمحقق يريد أن يتحكم في هذا المصير، والمناضل يستمر في نضاله كي يبقى مسيطراً على مصيره، إننا أمام معركة الإرادات، إرادة المناضل أمام إرادة المحقق. وأقول: ما دام

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١١٧.

استمر المناضل مسيطراً على ذاته ومصيره، وما دام استمر سيداً على نفسه وأفعاله، وما دام استمر صاحب أو سيد القرار في ما يفعله ولم يسمح للذات الأخرى أن يتغلغل في نفسه، فإنه يبقى حراً، ويكون المحقق هو المقيد، إذ يكون مقيداً بصلابة إرادة المناضل أمامه». تتجسد الحرية هنا بوعي الهوية، إنها حرية داخلية تتمثل في قدرة الذات على التحكم في القرار، أي على التغلب على القيود الداخلية، قيود الخوف والرهبة والضعف والجهل، قيود العادة والحاجات الجسدية أو النفسية، وذلك يعني الوعي بالذات وبالواقع الخارجي، وبضرورة تغليب الذات على القرار والتوصل إلى هذا الوعي الذي يعدّ تحرراً وتأسيساً للهوية الشخصية لشعب بأكمله على قواعد الوعي والإرادة والحرية والسيادة، أي تأسيساً لهوية جماعية لشعب هو الشعب الفلسطيني انصقلت وتبلورت بالإرادة الجماعية، الصادرة عن ذوات أشخاصه والساعية الفاعلة من أجل تحقيق الحرية لأفراد هذا الشعب ولمجموعه، والعمل بمبادئ المساواة والعدالة والتضامن والتكافل[٨٧]. في هذه الحالة الفذة تتعانق الحرية بما هي وعي ذاتي باطني عميق بما هو جهد إرادي وقرار إرادي صارم لقهر سلطة أو إرادة خارجية مقيدة، والتحرير بما هو غاية عملية مشخصة تطلب تحقيق الهوية والاستقلال للشخص الإنساني الفرد ولشعب بأكمله.

٧ ـ حقوق الحرية

منذ أن اكتسبت «الحرية» حق المواطنة في جملة القيم الحديثة التي تمّ دمجها في المركب الثقافي العربي الحديث كان واضحاً أنّ المقصود ليس هو الأخذ بمفهوم مجرد مطلق للحرية وإنما إقرار مفهوم ذي وجوه وأشكال عملية، فكرية وسياسية واجتماعية ودينية واقتصادية. صحيح أن هذه الوجوه اعتبرت «أشكالاً» للحرية، لكنها في حقيقة الأمر كانت أيضاً «حقوقاً» للإنسان الحر.

فالحرية لم تعن فقط حرية الفعل والتصرف وارتفاع القيود في حدود أحكام القانون أو الشريعة، وإنما عنت أيضاً أن حق المواطن الحر أن يتمتع

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٢٧.

بجملة من الحقوق المرتبطة بالحرية ارتباطاً عضوياً. تنبه إلى ذلك رفاعة الطهطاوي حين أشار إلى أن اتصاف فرد ما من أفراد «المملكة المتمدنة» بأنه حر يعني أن له أن ينتقل... وأن يتصرف... وأن لا يُجبَر على أن يُنفى وأن لا يُحجر عليه إلا بأحكام بلده... وغير ذلك. ومع أنه يميل إلى وضع حدود في أنواع الحريات الخمسة التي يتبينها، إلا أنه يعتبر أن هذه الحريات هي حقوق للمواطن: الحرية الطبيعية، الحرية السلوكية، الحرية الدينية، الحرية السياسية، حرية التملك والتصرف بالأملاك أي الحرية الاقتصادية[٨٨]. أما خير الدين التونسي فشدّد على حق إطلاق تصرف الإنسان في ذاته ومتعلقاتها ـ وهي الحرية الشخصية ـ وعلى حق الرعايا في «التداخل في السياسات الملكية والمباحثة في ما هو الأصلح»، كما أنه نوه بحق الحرية في التعبير أو ما أسماه «حرية المطبعة»[٨٩]. وقد نهج النهج سائر مفكري عصر النهضة. وخلال العقود المتطاولة من القرن العشرين انعقد الرأي لدى جميع التيارات السياسية والاجتماعية على «ضرورة الحرية»، شعاراً ومتطلباً وقيمة عليا وحقاً، وقد مرّ أن مفكراً كعلال الفاسي اعتبرها واجباً وحقاً في الآن نفسه. ومع أنّ الجميع يتبيّن فيها أنواعاً وأشكالاً: قومية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، وفكرية «حرية الرأي»، إلا أنهم يؤكدون أنها حقوق إنسانية للمواطن والمجتمع[٩٠]. والحقيقة، كما يلاحظ برهان غليون، أن الإقرار الحاسم بحقوق الفرد وحرياته قد ارتبط بنداء الديمقراطية التي أصبحت حقيقة ملموسة على أكثر من صعيد، وباتت «القيمة الأولى في سلم القيم السياسية والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية»[٩١]. غير أن ذلك قد ارتبط أيضاً في العقود الأخيرة بمطالب النظام العالمي الجديد الذي جعل من مطلب احترام حقوق الإنسان ودفع المجتمعات المتأخرة في طريق الديمقراطية شعاراً له. أما مفهوم

(٨٨) وجيه كوثراني، «من التنظيمات إلى الدستور،» في: الجيوسي، محرر، **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص**، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

(٩٠) وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية**، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٩١) برهان غليون، «الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو،» في: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٠٩.

الديمقراطية الذي نستخدمه اليوم فيشير إلى معنيين رئيسين: «المعنى الأول، هو نظام القيم الذي ارتبط بفكرة الحرية وجعل منها القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان الفرد والجماعة، وجعل من ممارستها والدفاع عنها وتنميتها مصدر المشروعية الحقيقي للنظام المدني أي لقيام المجتمع ككيان سياسي (. . .) أما المعنى الثاني (. . .) فهو النظام السياسي النابع من استلهام قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة». لكن النظام الديمقراطي ليس هو الذي ينشئ الحريات وإنما هو الذي يكفلها ويكفل ممارستها، باعتبارها تجسيداً لقيم أساسية تنشأ في المجتمع، في الوعي وفي العلاقات الاجتماعية[٩٢]. وطالما أن وظيفة النظام السياسي الديمقراطي هي أن يكفل ممارسة الحريات، وطالما أن هذه تمثل للمواطن مطالب حيوية عليا فإنها تتحول في نهاية الأمر إلى حقوق إن لم نقل مع علال الفاسي إلى واجبات. لا يرى برهان غليون أن «المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي هي مشكلة الحرية على الرغم من أن تحرير الإرادة الشعبية والتعددية يشكلان اليوم المدخل الضروري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية». وفي اعتقاده «أن المشكلة الأساسية الكبرى الآن، وسوف تبقى لزمن طويل، عندنا كما في بقية بلدان العالم الثالث، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الغذاء والكساء والمسكن، أي العمل، لملايين الناس الذين ترميهم مجتمعاتنا في الشوارع كل يوم، غالباً دون تأهيل مهني، ودون تربية مدنية، ودون تكوين ثقافي. لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية ليست مطلباً راهناً. . .»[٩٣]، فإن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية لا يمكن أن تستقل عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، بل هي سببها وغايتها[٩٤].

ومهما يكن من الأمر فقد باتت الحريات الأساسية في الثقافة العربية المعاصرة في العقود الأخيرة مقترنة اقتراناً جوهرياً بمسألة حقوق الإنسان وبالشعور الحاد بوطأة الأنظمة السياسية التي تفرض قيوداً صارمة على الحريات السياسية، وعلى وجه الخصوص حرية الرأي والتعبير بأشكالها

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

كافة. ولقد نوهت بذلك التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، وبخاصة تقرير عام ١٩٩٧ الذي يبين صراحة عن خرق الدول العربية لمواد **الميثاق العربي لحقوق الإنسان** (١٩٩٤) التي تكفل لكل إنسان موجود على أراضي الدولة وخاضع لسلطتها حق التمتع بسائر حقوق الإنسان الأساسية وبالحريات الأساسية كحرية العقيدة والفكر والرأي والحرية الدينية وحرية الاجتماع والتجمع السلمي...[٩٥]. لذا لم يكن مستغرباً أن يشدّد دعاة حقوق الإنسان العرب البارزون على أهمية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وأن يؤكد منذر عنبتاوي الذي كان واحداً من أبرز الرواد الناشطين في هذا الحقل، أنّ ما حدث ويحدث من مصائب وزلازل وهزائم عسكرية وسياسية إنما يرجع «لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية»، وأنه قد بات من الضروري أن تسهم النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي، باعتبار ذلك وجهاً من وجوه توفير الشروط الضرورية لتجديد المشروع الوطني العربي ولتجاوز المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يشكو منها المواطن العربي والأقطار العربية[٩٦].

على هذا النحو بات احترام حقوق الإنسان وكفالة الحريات الأساسية شرطين ضروريين للنهضة العربية. ثمّة إجماع على ذلك لدى القوميين والليبراليين والإسلاميين والماركسيين والمستقلين، وذلك قبالة النظم السياسية العربية التي لا تلتزم دوماً بهذه الحقوق والحريات، أو أنها على الأقل تأذن ببعضها وتحظر بعضها الآخر. وبالطبع ليس علينا أن نتوقع اتفاقاً لدى هؤلاء جميعاً بشأن حدود هذه الحريات وتلك الحقوق، أو بمدى إطلاقها، أو بأشكالها المشخّصة. يلهج أولئك وهؤلاء بضرورة حماية وتعزيز الحرية الشخصية وحرية الاعتقاد أو بالحريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، لكن فروقاً ـ جوهرية أحياناً ـ تنجم في تصورات هذا الفريق أو ذاك.

---

(٩٥) **الميثاق العربي لحقوق الإنسان، ١٩٩٤** (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٩٤)، وبرهان غليون، «حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر،» في: الجيوسي، محرر، **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص**، ص ٣٨٦ وما بعدها.

(٩٦) غليون، «حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر،» ص ٣٩٥ ـ ٣٩٧.

فبكل تأكيد، مثلاً، لا يتّفق الليبرالي والإسلامي في تحديد مجال الحرية الشخصية والأخلاقية على الرغم مما يمكن أن يتمّ الاتفاق عليه والقبول به لديهما في مسألة حرية التملك والعمل مثلاً. ويريد الليبرالي والوطني والإسلامي إنفاذاً للحرية، لكن الماركسي يقدم الثورة وحسم الصراع مع الرأسمالية وانتصار الاشتراكية قبل تحقيق الحرية الحقيقية. ويأخذ كثيرون على الليبرالية البرجوازية سطحيتها وتفاهتها وزيفها، لكنهم أيضاً في جملتهم يشكّكون في مدى التزام الإسلاميين بحقوق الإنسان وبالحريات لمخالفيهم من المواطنين في حالة صعودهم إلى سلم الحكم على الرغم مما يقدّمه الإسلاميون من تأكيدات و«تطمينات»[٩٧]. لا شك في أنّ المسألة ذات وجوه متباينة وتعقيدات متعددة.

لكن الأوضاع التي انتهى إليها العالم العربي والإنسان العربي في مواطنه كلها تفرض فرضاً حتمياً الإيمان بالحرية وبالحريات الأساسية كأحد طرق الخلاص الرئيسة التي لا مناص من التعلّق بها لإدراك النهضة من جديد، أو ما يسميه ناصيف نصار «النهضة العربية الثانية».

٨ ـ النهضة العربية وتحدي الحرية

لا يشكّ أحد من المفكرين العرب اليوم في أنّ الحرية شرط ضروري وحيوي لحصول نهضة عربية جديدة، وفي أنّ قدرة العالم العربي على مواجهة مشكلات العولمة ومخاطرها مرهونة بمدى انحسار الاستبداد وبمدى تقدّم قضية الحقوق والحريات الأساسية. ليست الحرية هي الشرط الوحيد ولا الشرط الكافي لحصول هذه النهضة، لكنها شرط رئيس لا بد منه. وليس بمجدٍ أن يثور جدل حقيقي في شأن سلم الأولويات في القيم الضرورية لهذه النهضة: الحرية أم التنمية أم العقلانية أم العدل! فكل هذه القيم ضرورية ولا غنى للنهضة عن أي منها، كما أنها هي أيضاً في جملتها متكاملة مترابطة. بيد أنّه لا بد أيضاً من القول إنّ قضية الحرية لم تعد قضية تحتمل التأجيل؛ إذ طال أمدها كثيراً وتفاقمت مضار احتقارها وامتهانها، وبدا بوضوح تام أنها إحدى كبرى العلل، وأن من الضروري في

(٩٧) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**.

المدى المباشر التشديد عليها والإلحاح في تحقيق مطالبها وإنفاذ حقوقها، لقهر أحوال التخلّف، وللحاجة إلى التعامل مع العولمة تعاملاً إيجابياً مبنيّاً على فكرة «الجهد الخلاق» لأن «الشعوب العربية موضوعة، بفضل العولمة، على المفترق الكبير: إما طريق الحرية فالجهد الخلاق فالنهضة، وإما طريق التبعيّة فالعبودية فالقمع والقهر فالتخلف المتزايد»!(٩٨). وهذا يعني، في الأحوال السائدة في العالم العربي وفي التطورات المستحدثة في العالم، ضرورة التفكير في الحرية وفي الشكل الذي يمكن أن يكون مناسباً لخصائص المجتمعات العربية ولتطلّعاتها الاجتماعية والسياسية والأساسية. يجنح ناصيف نصار ـ وهو يفكر في القضية ـ إلى الليبرالية بوصفها نظاماً اجتماعياً قائماً على مبدأ الحرية الفردية، لكنّه يلاحظ أيضاً أن الليبرالية ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني؛ إذ الفكرة أقدم منها بآماد طويلة ـ لكنّ الليبرالية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة. ومن وجه آخر هو يؤكّد أنّ الليبرالية لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية حتى اليوم، لا بل إنّ هذه المجتمعات نفسها تعيد، بسبب العولمة، التفكير في تقاليدها الليبرالية.

وهذا يعني أن البلدان الأخرى ـ ومنها العربية بطبيعة الحال ـ تستطيع أن تبحث عن «الشكل الذي تراه أفضل من غيره لتعزيز الحرية انطلاقاً من موقعها على خريطة الحضارة، ومن دون إقصاء لتجارب البلدان الغربية من اعتباراتها»(٩٩). وفي اعتقاده أنه ينبغي إعادة بناء الليبرالية، وأنّ ذلك يستلزم «استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان» يتمّ فيه الربط بين العقل والعدل والسلطة. وفي هذا الاتجاه يدفع ناصيف نصّار الليبرالية الفردانية المتعولمة ـ إذ تهمل حرية الإرادة لمصلحة حرية القدرة الرأسمالية المنفلتة ـ ويدعو إلى إعادة

---

(٩٨) ناصيف نصار، «النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية،» ورقة قدمت إلى: **النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق** (مؤتمر)، تحرير وتقديم غسان إسماعيل عبد الخالق، حوارات في الفكر العربي المعاصر؛ ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمّان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٠)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٥.

بناء فلسفة تقوم على «ليبرالية اجتماعية» يطلق عليها اسم الليبرالية «التكافلية» وهي ليبرالية دعائمها العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي وسلطة سياسية تقيم الأطر والتنظيمات التي تحمي الحرية وتصونها[١٠٠]. وفي اعتقاده أن «معظم المخاوف والحجج التي تستخدم لمنع الشعوب العربية من التحوّل نحو الليبرالية والانخراط في حضارة الحرية، تتلاشى مبرراتها عندما تتحوّل الليبرالية نفسها إلى ليبرالية تكافلية. لأنّه انطلاقاً من «الليبرالية التكافلية» وفي فضائها، يمكن إعادة بناء قضايا الوحدة والتعدّدية والاستقرار والعمل والثروة الاجتماعية والنظام السياسي والمعرفة والإيمان والتربية، وما تستلزمه من مؤسسات وتنظيمات، بطريقة لا تقل مرونة ونجاعة عن الطريقة التي تتبعها الدول الأوروبية في انتقالها من أوروبا التي نعرفها إلى أوروبا الجديدة التي ستعطي العولمة وجهاً جديداً[١٠١]، أي إنّ الحرية العظيمة المنشودة تكمن في منظومة «الليبرالية التكافلية» وليس في «الليبرالية ـ الجديدة»[١٠٢]. وظاهر الأمر أنّ الجمهرة في الثقافة العربية اليوم، وفي قضية النهضة، تذهب في هذا الاتجاه الذي يجمع بين مبدأي الحرية والعدل ويضم إليهما مبدأ التنمية الاجتماعية والاقتصادية، على تباين في تحديد المبدأ الذي ينبغي أن يتقدم على الآخر وهذا الاتجاه ينبغي له في نهاية المطاف ألّا يتعارض مع نظام عربي في الحكم الصالح ذي نزعة إنسانية قوامها الحرية والعدل والرحمة والرفاهية والكرامة والنزاهة والخير العام[*].

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٠٢) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، الفصل السادس، ص ٥١ ـ ٦١، والفصل العشرون، ص ٣٠٧ ـ ٣٣٢، وبخاصة ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(*) «الورقة الخلفية» التي أعدها المؤلف لتقرير الأمم المتحدة الخاص بالتنمية الإنسانية في البلدان العربية واستند إليها القسم الخاص بـ«الحرية في الثقافة العربية» من التقرير، وهي منقحة ومزيدة. انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي وبرنامج الخليج العربي لدعم المنظمات، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤: نحو الحرية في الوطن العربي** (نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٥).

المراجع

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. بتحقيق المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٧. ٤ ج.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢.

قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠. (عالم المعرفة؛ ٣٠)

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.

المقدس والحرية

(١)

وجهني إلى إرجاع النظر في مشكل «المقدس والحرية» ما عرض في أحدث أعمالي من جدليات ذات صلة وشيجة بالديني والدنيائي، في كتابي **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**[١]، وما انطوت عليه، على نحو غير مألوف، كتابات عصبة «النسويات المسلمات الرافضات» من مظاهر «خرق حرية التعبير للمقدس الديني»، في كتابي التالي الذي خصصتهنّ به: **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**[٢]. لم تأذن لي طبيعة البحث في كلا الكتابين بالتفرد في الموضوع وحصر النظر فيه على نحو منطقي مباشر. لكن وقْع ما انطوى عليه هذان البحثان في عقلي المعرفي وفي عقلي الوجداني لم يلبث أن دفعني إلى التفكير في هذا المُشكل، في حدود ما سمّي بـ «الإسلام المعولم»، أي الإسلام الممتد من مدنه الخاصة أو المحليّة إلى المدينة الكونية الشاهدة. والترابط بين هذه المدن وثيق، واختلاط المقدّس والحرية فيها، على سبيل المجاورة أو التداخل أو التضافر أو الترافع، شديد.

ليس من أغراض هذا القول أن يستحضر أو أن ينظر في وجوه العلاقة بين المقدّس وبين الحرية ـ حرية التعبير ـ في التجربة التاريخية العربية

---

(١) صدر عام ٢٠٠٧، وأعادت الشبكة العربية نشره. انظر: فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

(٢) فهمي جدعان، **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢).

والإسلامية. فالحاضر هو الذي يهمه ويشغله لكن طبيعة الوضع الراهن لهذه العلاقة تستدعي، على وجه المقارنة، مقاربةً للحدين. في هذه المقاربة لا نملك إلا أن نلاحظ أن ظاهرة «الحداثة» التي اقترنت بـ «الأنوار» قد قلبت حدود هذه العلاقة على نحو بيّن. ففي «التجربة التاريخية»، حيث كان «الديني» حاكماً أساسياً وصاحب قول فصل، وعلى الرغم من إقراره بحرية الاعتقاد وبحرية التعبير ـ التي تمثّلت في المناظرات بين أصحاب العقائد والملل وفي الجدال الواسع الثري بينها، مثلما تمثّلت في ظاهرة «الفرق» و«الافتراق» و«الاختلاف» وفي «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» ـ في هذه التجربة كان لـ «ضلال والزيغ» تاريخهما، وكان للزندقة تاريخها، وكان للإلحاد تاريخه. بيد أنّ كل ذلك لم يتحدّد إلا بواقع «الخروج» عما أقرّه «الجمهور» أو «التقليد والاتباع» أو «السلف» أو الفهم أو التفسير أو التعليل الذي فرضه الإمام ـ الخليفة أو المفسرون أو الفقهاء. الخليفة المأمون يمتحن معارضيه السياسيين بدعوى إنكار القول بخلق القرآن. وخصوم المعتزلة من أمثال الحنابلة والبغدادي وأضرابهم يرمونهم بـ «تهمة» التعطيل وينعتون أقوالهم وأقوال غيرهم بـ «الفضائح». وأبو حامد الغزالي يأخذ على «فلاسفة الإسلام» أنّهم في الأغلبي من أقوالهم «مبتدعة» وفي بعضها زنادقة أو كفار، وآخرون شجبوا المنطق ونسبوا المشتغلين فيه إلى الزندقة. وبالروح نفسها ألصق أبو الحسين الخياط ـ وهو معتزلي ينسب بعض المحدّثين مذهبه إلى ما يسمى بـ «الفكر الحر» ـ صفة «الملحد» بابن الراوندي. ولحقت الصفة نفسها بثلة من المتصوّفة القائلين بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود. وفي غمرة هذا كله «ضاع» أو «فقد» أو «أُتلف» قدر عظيم من المصنّفات والرسائل والكتب التي تنطوي على مقالات منكرة أو آراء «مخالفة» أو عقائد ضالة زائغة، أي إنّ «صمتاً قسرياً» قد فرض على ما ستسميه الأزمنة الحديثة منذ «عصر الأنوار» الحق في حرية التعبير. لكننا لا نعلم على وجه الحقيقة أنّ «عنفاً» حقيقياً صريحاً، لفظياً أو وجدانياً، قد أصاب «المقدس الديني» من جانب ما انطوت عليه حالات «الخروج» أو «الزيغ» التي كانت تشي بها حرية التعبير عند من تمّ إلحاقهم بالزندقة والضلال والكفر. كما أن حالات الاضطهاد المشهودة والمختلطة ـ كمقتل معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم، في الخلافة الأموية، وكامتحان المأمون لأصحاب الحديث، أو قتل الحلاج، أو إقصاء المخالفين في المذهب، في النظام

العباسي، قد كانت، بكل تأكيد، لدواعٍ «سياسية» لا لأسباب عقدية ذات صلة بمطلق الاختلاف وبحرية التعبير. قصارى ما في الأمر أنّ «الاختلاف» كان يقع، وأنّ المخالفين، في ما هو محفوظ من الموروث المكتوب، لم يذهبوا إلى دائرة «العنف» اللفظي أو الوجداني في حقّ «المقدس».

أحدثت «الحداثة» وقائع جديدة، أقصت «الديني» ونصّبت العقل إماماً وحاكماً وأقرت حقوقاً للإنسان، وجعلت من حق الحرية في الاعتقاد والتعبير حقاً «مقدساً». وفي مواطن الحداثة، أي في الغرب، استخدم «الفكر الحر» هذا الحق استخداماً مطلقاً. وفي مجراه المرتبط بسلطة «الوحي» وبمؤسسة «الكنيسة»، قصد هذا الفكر، مع فولتير، إلى الإجهاز على «الدجال»، ونعت المقدس الديني وأهله بأقذع النعوت وأعنف الأقوال، وأذيعت المصنّفات التي «تؤنسن» المسيح أو تضعه في موضع الشك أو الازدراء والسخرية، وحفلت الأدبيات الغربية بما لا عدّ له ولا حصر من الكتابات المضادة للألوهية وللدين وللمقدس.

أدركت آثار الحداثة الغربية حدود الفضاءات العربية والإسلامية وعبرتها. لكنّ «العقلانية» التي حملتها ظلّت، في هذه الفضاءات، ذات حدود وقيود. وظلّ «المقدّس» في الغالب الأعم مبجّلاً محترماً، قصارى ما لحق به الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، و«شبه» هنا وهناك، وتجاوزات طفيفة يغلب عليها نشدان الإثارة وطلب انتشار الصيت والصوت. ثم ما جاء من عقر دار الحداثة وما بعدها ومن فضاءات «الحرية المقدسة». وذلك ما وضع الحرية والمقدس في «مدينة الإسلام الكونية» وضعاً جديداً.

(٢)

لا يقصد هذا القول إلى الخوض في «المقدس»، من جهة ماهيته ووظيفته وأغراضه ـ فذلك موضوع لفينومينولوجيا الدين وماهية الديني وفلسفة الاعتقاد وسوسيولوجيا الحياة الروحية أو الدينية. وأعمال أندريه فستوجيير ورودلف أوتو ووليم جيمس وإميل دوركهايم وميرسيا إيلياد وبيتر برغر وغيرهم غنية بالتحديدات والتحليلات التي تقلب وجوه الاعتقاد و«القداسة» و«المقدس» في الحياة الروحية عند الأقوام «البرية» وفي الديانات الراقية. لكن قارئ هذا القول، ذا الحساسية الإسلامية، يطلب من غير شك إبانة ـ مبتسرة على

الأقل ـ عن معنى «المقدس»، طالما أن القول هذا يتعلّق بالمقدس الديني الإسلامي في علاقته بوجه أساسي من وجوه الحرية، هو حرية التعبير.

المقصود بالمقدس في هذا القول هو، ابتداءً، ما يحيل إلى الموجود المفارق، المتعالي أو العلي، السامي، الطاهر، المبارك، الذي يحظى بالاحترام والتبجيل بإطلاق ولا يجوز تدنيسه وهتكه والاعتداء عليه وخرق حدوده وأحكامه. ويلحق به، على سبيل التقديس نفسه، تجلياته في القول أو الفعل أو الاختيار. ويعرف هذا المفهوم أيضاً بنقيضه الذي هو «غير المقدس» أو «الدنس» أو «النجس»، أو «غير الطاهر»... وكل ما هو «محايث»، أرضي، دنيائي.

وفي الموروث اللغوي والمفهومي العربي يصيب (الفيروزآبادي) المعنى الجوهري للمقدس والقدس؛ إذ يردّه إلى مفهوم محدّد دقيق هو الطُهر. والقدوس، من أسماء الله تعالى، هو الطاهر أو المبارك **القاموس المحيط**. وهذا المعنى يتقاطع مع معاني النقي بإطلاق، غير المدنس، الجدير بالاحترام والتبجيل والتقدير و«العبادة».

المقدّس وجه جوهري للدين وعماد أساسي من أعمدته. والمؤمن يتمثّل هذا المعنى تمثّلاً دقيقاً شاملاً، ويخضع له على وجه التبجيل والاحترام والمحبة والخوف والرهبة والطاعة والتسليم.

وفي الإيمان الإسلامي ـ الذي هو موضوع القول هنا ـ يدخل في باب المقدس الموجود الأول، الله، السامي، الجليل، العلي أو المفارق، وجملة من الموجودات «الوسيطة» ـ الملائكة والأنبياء ـ وما ينقلون عن الموجود الأول، الله، من «أقوال» أو «نصوص» أو «وحي»، ويدخل في الباب نفسه أمكنة يجب احترامها وعدم خرق طهارتها ونقائها وقدسيتها كبيت المقدس، والكعبة والبيت الحرام، والقادسية[٣]، وغيرها، كلّها تدخل في «الأرض الحرام» أو «المقدّسة» الطاهرة التي لا يجوز تدنيسها أو خرقها أو هتكها والاعتداء عليها.

---

(٣) «والقادسية قرب الكوفة؛ مر بها إبراهيم (عليه السلام) فوجد بها عجوزاً، فغسلت رأسه، فقال: قدست من أرض! فسميت القادسية؛ ودعا لها أن تكون محلة الحاج». انظر: «القدس»، في: أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**.

ومن أحكام المقدس ومنطقه أنّه يتعيّن احترامه بإطلاق والانحصار عن مساءلته أو مناقشته أو الدخول معه في سجال ـ وهو ما خرقه بإرادته وحريته، إبليس على سبيل المثال ـ أي إن الإجلال والخضوع والصمت هي المظاهر والمواقف التي ينبغي أن تحكم علاقة «الدنيائي» وأهله بالمقدس. فلا «فسق» ولا «فجور» ولا «جدال» ولا تعدّ أو تطاول، بالقول أو بالفعل أو الانفعال، على المقدّس.

ذلك هو المثال والأصل، أمّا الواقع فإنّه يتردّد بين هذا المثال وبين نقائضه ومضاداته؛ إذ هو ليس خالصاً للتسليم والتصديق والصمت والخضوع والإيمان.

فيه المؤمن الطائع الطيّع، وفيه العاصي ومرتكب الكبيرة، وفيه الشاكّ القلق، وفيه اللاأدري الحائر، وفيه فاقد الإيمان بإطلاق. وعند كل واحد من هؤلاء يتلبس المقدّس لوناً مغايراً.

أما الأزمنة الحديثة، بنت «الحداثة» و«الأنوار»، فقد أنجبت «حقوق الإنسان»، بعدة رؤوس، في مقدّمها «الحريات الأساسية». وعلى رأس هذه الحريات «حرية التعبير»، بأشكالها الوادعة الآمنة، وبأشكالها الخارقة لكل الحدود.

(٣)

في العقدين الأخيرين من القرن الماضي وفي العقد الحالي من هذا القرن، وفي أجواء عاصفة من التقابل الصدامي بين ما هو ديني وبين ما هو علماني وليبرالي، ومع تعاظم الدعوة إلى الديمقراطية والحرية واشتدادها، وتقدّم الفرداني على الاجتماعي تقدّماً خارقاً، نجمت في ما أسميه «مدينة الإسلام الكونية» وفي المجال المشترك بين الغرب وبين الإسلام ـ ممثّلاً بالجماعات المسلمة المهاجرة ـ ظاهرة يشبه أن تكون عند المسلمين مستحدثة ـ لكنّها في التراث الغربي قديمة، هي ظاهرة خرق «حق الحرية» ـ وعلى وجه التحديد حرية التعبير ـ لمجال «المقدس» الإسلامي، على نحو يتجاوز النقد العلمي، أو «الموضوعي المراوغ» الذي عرفته العقود السابقة، وهو النقد الفيلولوجي أو العنصري أو العرقي أو الديني ـ الذي وقف، في

جملة الأحوال، عند حدود النظر والبحث ولم يذهب ـ إلا لماماً ـ مذهب التشهير والإساءة والازدراء الصريح والاستفزاز الوجداني المذلّ أو المهين، أي إنه لم يذهب مذهب «العنف اللفظي» (Verbal Violence) و«العنف النفسي» أو الوجداني (Emotional Violence).

في العقدين الأخيرين، تمّ خرق المقدّس بقسوة وعنف. وتمّ ذلك على أيدي بقايا الاستشراق العرقي والأصولية الدينيّة المسيحية، والمسيحية المتهوّدة، وسياسيين متعصّبين دينياً أو سياسياً، بالإضافة ـ وهذا هو الجديد ـ إلى كاتبات وكتّاب مسلمين أو ذوي أصول إسلامية، يذهب بعضهم مذهب النقد الراديكالي متمسّكاً مع ذلك بإيمانه الديني، بينما يسلك بعضهم الآخر طريق الخروج الصاخب من دين الإسلام.

وفي هذا السياق أيضاً، في الرابع والعشرين من شهر آذار/ مارس ٢٠٠٨، أذنت قناة «الجزيرة» القطرية في حلقة فضائية من برنامج طبقت سفاهته الآفاق ـ أذنت لإحدى «المسلمات الرافضات»، المقيمة في أمريكا، بأن تعرّض بالمقدس الديني الإسلامي بقحة بالغة، مدّعية لنفسها شرف دعمها، في حضرة الدانماركيين الفاشيين، لنشر الرسوم المسيئة لرسول الإسلام! ثم اعتذرت القناة عن عدم إعادة إذاعة الحلقة!

تشي الكتابات والأقوال المختلفة التي بين أيدينا لهذه العصبة من الرجال والنساء بلغة صريحة في الإنكار والرفض أو في السخرية والهزء والإهانة والتحقير. وما شهدناه عند بعض الغربيين المناوئين للجماعات المسلمة المهاجرة وللمسلمين بإطلاق، من عنف وإساءة واستفزاز وتحقير، يدخل في الباب نفسه.

لا أحد يجهل حالة سلمان رشدي وفتوى الإمام الخميني فيه. وهو نفسه أيضاً الذي قال: «إن النظر إلى القرآن بوصف تعاليمه صالحة لكل زمان يضع الإسلام والمسلمين في سجن حديدي جامد، وأن الأفضل اعتباره وثيقة تاريخية»[٤].

وتسليمة نسرين، البنغالية، صرحت بأمور كثيرة أثارت قومها وعرّضتها

---

(٤) *Times* (London) (August 2005).

لمخاطر القتل والنفي والاغتراب: تكلّمت على الدين وعلى الله وعلى النبي واستخدمت أقسى العبارات وأقبح الصور؛ قالت إنّها لا تؤمن بأي دين، وأضافت، على غرار «أوغست كونت»، أن دينها هو الإنسانية، ودعت في إحدى قصائدها إلى أن تحوّل كل أركان الأديان ـ المعابد والكنائس والمساجد والبيع (السيخية) ـ إلى رماد، وأن تشيّد على أنقاضها الجنان والمدارس والمكتبات والجامعات. وعلى الرغم من ذلك فإنّها تصرّح قائلة: «إنّني أكتب أشياء عادية تماماً»، و«إنني لم ألحق أيّ أذى بأي شخص!».

والصومالية الأصل، الهولندية بالتجنّس، أيان حرسي علي التي استطاعت أن تصبح عضواً في البرلمان الهولندي، أثارت فتنة شعواء بتصريحاتها وكتاباتها حول الإسلام والنبي: حقرت النبي لزواجه من طفلة قالت إنها لم تكن تتجاوز تسع سنين ووصفته بأنه «منحرف جنسياً» (Pédophile)، وقالت إنه «منحل»، ثم أنتجت فيلماً «نسوياً» (Féministe) كان سبباً في اغتيال مخرجه، وفي تحوّل حالتها إلى ما يشبه تماماً حالة سلمان رشدي. وأضافت أن المشكل عندها يكمن في النبي وفي القرآن!

ونعلم أنه، في عام ٢٠٠٥، نشرت الصحيفة الدانماركية *Jyllands-Posten* رسوماً «مسيئة» للنبي، وخلال شهري كانون الثاني/ يناير وشباط/ فبراير ٢٠٠٦ تفجرت في العالم الإسلامي ثورة عارمة بسببها، واتسع نطاق نشرها في صحف ومجلات عديدة. وفي شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٨ أعادت سبع عشرة صحيفة دانماركية نشر أحد هذه الرسوم من جديد تحقيراً واستفزازاً متعمّدين ودفعاً للمسلمين إلى «الرحيل»! وبعد ذلك بشهر واحد حذا النائب الهولندي جيرت فيلدرز حذو المخرج ثيو فان غوغ والرسام الدانماركي كورت فسترغارد وأخرج فيلماً ـ (فتنة) ـ بثّته بعض المواقع على الإنترنت، قرن فيه جملة من مشاهد العنف والإرهاب بالآيات القرآنية!

ووصف أحدهم النبي بأنه «قاطع طريق».

وقال آخر «إنّ الدين الإسلامي أغبى الديانات».

تمّ ذلك كلّه باسم الديمقراطية العلمانية والحرية، وأن «حرية التعبير» حق فردي مطلق لا يجوز لأحد تقييده أو المساس به. ومع أنّ ثمّة، من بين

الغربيين أنفسهم، من وجّه انتقادات عنيفة لنشر هذه الرسوم ولتصريحات «الكراهية» التي انتشرت بعد حادث البرجيْن ـ حتى لقد كتبت سارة جوزيف في **الغارديان** ما نصّه: «إن الفاشية تتزيّا في الوقت الحاضر بزيّ الحرية»[٥]، إلا أنّ كثيرين آخرين سوّغوا، باسم حقّ حريّة التعبير، ما حدث. قالت صحيفة **فرانس سوار** (*France Soir*) الباريسية إنه لا يحقّ لعقيدة دينيّة أن تفرض نفسها على مجتمع علماني وإنّ من حقّها أن «ترسم كاريكاتوراً لله» نفسه. وأعلنت منظمة «صحفيون بلا حدود» أنّ ردود العالم العربي والإسلامي الصاخبة على نشر الرسوم يدلّ على «عدم فهم» لحرية التعبير من حيث إنها الإنجاز الديمقراطي الأسمى، وأن «من حق أي صحيفة أن تكتب ما تريد، حتى لو كان ذلك يثير الناس». وصحيفة **لوموند** الباريسية أيضاً كتبت في افتتاحيتها: «الأشخاص لا الديانات هم الذين يجب أن تضمن لهم الحماية ضدّ التمييز بكافة أشكاله»[٦]. وفي «البيان الاثني عشر: معاً في وجه التوتاليتارية الجديدة» الذي نشرته صحيفة **شارلي أبدو** (*Charlie Hebdo*) الباريسية غداة الاحتجاجات الإسلامية على نشر الرسوم ووقع عليه اثنا عشر كاتباً معروفاً من بينهم سلمان رشدي وعدد من «النسويات المسلمات»، نقرأ: «إننا نرفض النسبية الثقافية القائمة باسم احترام الثقافات والتقاليد على التسليم بأنّ الرجال والنساء ذوي الثقافة الإسلامية لا يتمتّعون بحقّ المساواة والحرية وبالعلمانية. إنّنا نرفض النكوص عن الفكر الانتقادي خشية تشجيع «الرهاب الإسلامي» (الإسلاموفوبيا)، وهو مفهوم بائس يخلط ما بين نقد الإسلام من حيث هو دين وبين استفزاز المسلمين. إنّنا ندعو إلى التعميم الكوني لحرية التعبير حتى يتمكّن الفكر الانتقادي من أن يمارس في جميع القارات «مناهضاً» لكل «أشكال» الافتئات ولكل «العقائد». إننا نرسل نداء إلى الديمقراطيين والمفكرين ـ الأحرار في كل البلدان من أجل أن يكون قرننا قرن النور لا قرن الظلامية»[٧].

---

(٥) Sarah Joseph, «The Freedom that Hurts Us: Printing Cartoons of Muhammad Creates Fear and Insecurity in Muslims across Europe,» *Guardian*, 3/2/2006.

(٦) *Le Monde*, 2/2/2006.

(٧) *L'Express* (Paris) (2 mars 2006).

وثمّة، بكل تأكيد، أمثلة أخرى كثيرة دالّة، لكن ما سقت يكفي وحده ليكون «شاهداً» للسؤال الذي أقصد إثارته وعرضه في هذا القول: في حدود التسليم بحق حرية التعبير لجميع أفراد المجتمع، ما هي طبيعة المشكل الذي تثيره هذه الحرية حين تخرق حواجز «المقدس الديني» بأداة اللغة «العنيفة» المستفزّة، أو اللوحة التصويرية المسيئة (في رسم مثلاً) أو المشاهد المرئية المتحركة الصادمة (في فيلم مثلاً)؟ وأمثلة ذلك: عبارة أيان حرسي علي: «النبي منحرف» أو «منحل»، والرسم الدانماركي للنبي في أوضاع مشينة وداعية للكراهية، وفيلم ثيو فان غوغ «خضوع» الذي يعرض نساء عاريات كتبت على أجسادهن آيات قرآنية تتعلق بأفعال فاحشة لها أحكامها الشرعية الواردة في الآيات! وفيلم «فتنة» الذي أخرجه النائب الهولندي جيرت فيلدرز وساق فيه آيات قرآنية قرنها بمشاهد من العنف والقتل والإرهاب!

بطبيعة الحال، لا معنى لوضع هذا السؤال حين يتعلّق الأمر بجماعات ودول تدور الأحكام فيها على «الشريعة الإسلامية»، فعلاً أو قولاً، أو بدول تنصّ دساتيرها نصّاً - صورياً ورمزياً بكل تأكيد - على أنّ دين الدولة الإسلام. فإنّ أي خرق للمقدّس بالتعلّل بحقّ حرية التعبير - الذي تنص عليه أيضاً هذه الدساتير - يوقّع صاحبه على الفور تحت طائلة المساءلة القانونية أو الجريمة أو تحت عصا قانون الحسبة أو سلطة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا إذا لم تصدر في حقّه من هذه الجهة أو تلك فتوى بالتفريق بينه وبين زوجه، أو بالكفر أو بالقتل أو غير ذلك.

أما في الفضاءات الغربية ذات النظم الديمقراطية الليبرالية أو العلمانيّة فإنّ السؤال يصبح، عند المسلم المهاجر، ذا أهمية قصوى. وهو كذلك، عند الغربيّ نفسه الذي يعتبر أنّ الحريّة «حق مقدّس» وأنّ هذا الحق هو أسمى ما وصلت إليه النظم الديمقراطية الحديثة. من هذه الزاوية تأتي دعوى بعض الغربيين الذاهبين إلى أنّ المسلمين المعترضين على نشر الرسوم المسيئة لم يدركوا معنى «حرية التعبير»، وأنّ من حق أيّ امرئ في الديمقراطية الليبرالية أن يعبّر عن أي رأي حتى ولو أغضب جميع الناس. وذلك هو على وجه التحديد ما أتاح لهولبيك أن ينعت الدين الإسلامي بأنه «أغبى الديانات»، مثلما أتاح لأيان حرسي علي وثيو فان غوغ أن يصوّرا

نساء عاريات رسمت على أجسادهن آيات قرآنية دالة، وللمخرج الهولندي بأن يحذو حذو الرسام الدانماركي كورت فسترغارد ويخرج فيلمه الذي يسوق آيات قرآنية يقرن بها مشاهد العنف والقتل والإرهاب!

(٤)

ينطلق الموقف الإسلامي في الاحتجاج على خرق المقدس والإساءة إليه وفي تسويغ الرد على هذا الخرق، من القول إنّ ذلك يصدم مشاعر المؤمنين ويلحق بنفوسهم أذى لا حدود له من وجه، وبأن قداسة «المقدس» ذات طابع شامل مطلق يتعيّن احترامه وعدم المساس بقداسته، من وجه ثانٍ، وبأنّ من شأن الاعتداء على المقدّس أن يلحق أضراراً فادحة بـ «السلم الاجتماعي»، من وجه أخير.

أما الموقف الغربي المساند لحرية التعبير في جميع أشكالها فإنّه يعتبر أن تقييد حرية التعبير يهدم الأسس القاعدية للنظام الديمقراطي، وأنّ فرض «الجماعة الدينية» لقيمها على المجتمع وعلى الدولة يعني هدم الأساس القاعدي للعلمانية، أي تحرير الدولة من أيّة التزامات دينية، فضلاً عن أنّ «المقدس الديني» ليس ذا طبيعة كونية شاملة. وفي جميع الأحوال فإنّ أيّ تقييد للحرية يناقض كل المناقضة الفلسفة الفردانية التي تقوم عليها النظم الديمقراطية الليبرالية أو العلمانية.

في السجال الماثل في هذا المُشكل ثمة عنصر أساسي يتعيّن أخذه في الحسبان. فحين تُعرّض كاتبة كتسليمة نسرين لشتى المعتقدات الإسلامية بالنقد المرير، وحين تعلن عن إلحادها وتعرّض بالقرآن وبتعاليم النبي، تعود وتقول إنها تكتب «أشياء عادية تماماً» وإنها «لم تلحق أي أذى بأي إنسان»[٨]، أي إنها تفصل فصلاً تاماً بين شخص الإنسان وبين ما يعتقد. وحين يكتب صاحب افتتاحية جريدة **لوموند**: «إن الأشخاص لا الديانات هم الذين يجب أن تضمن لهم الحماية ضدّ كل أشكال التمييز»، فإنه يضع تمييزاً صريحاً بين «الشخص» وبين «الفكرة» أو «العقيدة». الشخص لا يجوز

---

(٨) Taslima Nasreen, *Une Jeune femme en colère: Chroniques*, trad. du bengali par Philippe Benoît, nouveau cabinet cosmopolite (Paris: Stock, 1996), pp. 261 and 283.

الإساءة إليه، أما الفكرة فليس ثمّة ما يمنع، لأنّها مجرد فكرة أو عقيدة ليس لها سمة الشمول المتفق عليه عند جميع البشر، والقرآن نفسه عند بعضهم ليس إلا مجرد «وثيقة تاريخية». وأيان حرسي علي تكتب ما نصه: «بصفتي الشخصية ما زلت آخذ على تعاليم محمد أنها بالية. لكنني الآن، بحكم أنني امرأة سياسية، أعدّل من أقوالي (لأقول) إنني أجد أن مبدأ الإسلام ـ في الخضوع لإرادة الله ـ هو مبدأ متخلف. لكن هذا لا يعني أن لدي الرأي نفسه في حَمَلة هذه العقيدة. أعتقد (فحسب) أنهم متخلفون عن الركب ـ وهذا مختلف ـ ويمكنهم أن يلحقوا بالركب»[(٩)]. وفي «البيان الاثني عشر» رفض للمفهوم الذي يخلط بين «نقد الإسلام» من حيث هو دين أو عقيدة، وبين استفزاز المسلمين وإثارتهم، أي بين العقيدة وبين الشخص.

بكلمة: الفرد، إن أمكن القول، هو «المقدس»، أما الفكرة أو العقيدة فليست كذلك. ويترتب على ذلك أننا في نظام فرداني ليبرالي ديمقراطي من حقنا أن نقول ما نشاء في دائرة الأفكار والمعتقدات لكن لا يحقّ لنا ذلك حين يتعلّق الأمر بالأفراد أو الأشخاص. والمساءلة القانونية تقع على الإساءة إلى هؤلاء لا إلى تلك. نقطة، وينتهي القول. فحق الحرية في التعبير مطلق لا حدود له.

الأمر ليس بهذه البساطة عند مقيّدي حقّ الحرية باسم صون «المقدّس» وعدم الإساءة إليه؛ لأنّ الحقيقة هي أنّ مطلب احترام المقدّس واجتناب تحقيره والإساءة إليه ـ عند عقلاء المسلمين مثلاً ـ لا يعني أبداً أنّ المجتمع الليبرالي الديمقراطي العلماني مطالب باعتناق معتقدات المقدّس ومبادئه، أي الإيمان، وإنّما المقصود فحسب هو «احترام» هذا المقدس، باجتناب الإساءة إليه تحقيراً أو إهانة أو سخرية، لا بتصديق مضمونه أو الإيمان به، وذلك جرياً مع ما يقول «قرآن المسلمين»: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ**﴾ [الكافرون: ٦]. ومطلب «احترام» المقدّس يؤسس هنا على قاعدة مركزية هي أنّ المقدّس يدخل في البنية النفسية والعضوية للاعتقاد والمعتقِد، أي

(٩) Ayaan Hirsi Ali, *Insoumise*, traduit du néerlandais par Josie Mijlstra (Paris: Pocket, 2006), p. 78.

في العقل المعرفي وفي العقل الوجداني أو الشخصية الوجدانية للمعتقِد. فجملة المشاعر العاطفية والانفعالية والوجودية التي تقترن في «شخص» المؤمن لا تنفصل إطلاقاً عن ذات المعتقِد نفسه. حين تقول لمؤمن إنّ محمّداً منحرف «عاشق للأطفال» أو «بيدوفيل»، فإنك تصيب مقتلاً في نفسه وفي حساسيته الوجدانية، أي إنك تلحق به «إساءة نفسية»، أو عنفاً نفسياً يحق له أن يقاضيك بسببه، وقد يدفع ذلك بعض الأفراد «الانفعاليين» إلى إلحاق أذى أعظم بمن أساء للمقدس عندهم، وذلك بالضبط ما حدث لمحمد بويري حين اعترض ثيو فان غوغ في أحد شوارع أمستردام وأجهز عليه. وحين تصوِّر النبي في صورة الإرهابي القبيح فإنك تجعل من المثل الأعلى الذي يجسده في حياة المؤمن الروحية ويجله و«يحبه» إجلالاً وحباً خارقيْن، مثالاً قبيحاً شنيعاً، وهذا يؤذيه ويلحق به إساءة نفسية أو عنفاً نفسياً يحق له أن يقاضيك بسببه، إن لم يختر طريقاً آخر يعرضك شخصياً للخطر، وقد يعرض للخطر السلم الاجتماعي أيضاً!

قلت: السلم الاجتماعي، وهذا مهم جداً؛ لأنّ الوجه الآخر لأطروحة تقييد الحرية في مجال المقدّس يتعلّق بهذا السلم. فمن المؤكد أنّه إذا كان تشخّص المقدّس في المؤمن هو على النحو الذي أشرت إليه، وإذا كانت الدولة والمجتمع حريصين على السلم الاجتماعي ـ وذلك أمر بدهي ـ فإنّ الذي ينبغي أن يترتب على ذلك هو حماية هذا السلم الاجتماعي وصونه من أي خلل أو اضطراب. وإذا قيل إن القانون وسلطة الدولة القسرية يحولان دون ذلك، فإنّه يقال إن الوقائع الشاخصة تشكّك في ذلك في كثير من الأحيان. معنى ذلك أنّه ينبغي أن يؤخذ «الاجتماعي» في الحسبان، وأنّ الدولة الديمقراطية ـ حتى حين تكون علمانية ـ ينبغي أن تحرص على السلم الاجتماعي بأن تحترم العقائد، بمعنى ألا تجيز للمغامرين وللأصوليين من الليبراليين أو العلمانيين الراديكاليين بأن يسلكوا بالحرية الطرق التي تحمل الإساءة العميقة إلى «الشخصية الوجدانية» لمواطنيهم الآخرين وتسبّب شروخاً في نسيج المجتمع، وأن يكون من الجميع على بال أن الفهم الذي يجعل من الحرية الفردانية المطلقة «صنماً مقدساً» جديداً لن يفضي إلا إلى حالة من «صراع المقدّسات» التي لا يمكن الديمقراطية الليبرالية الفردانية أن تتجاوزها إلا بفرض نهج في الحكم غير ديمقراطي، غير ليبرالي.

(٥)

قد يترتّب على هذا السجال الراهن حول حرية التعبير أن يكون الممرّ الآمن للحرية في المجتمع الحرّ هو في التوجّه إلى الديمقراطية الاجتماعية. والذين يأخذون بهذا الممرّ في الفضاءات الغربية الحرّة ليسوا نفراً قليلاً. والذي يغلب على الديمقراطيات الاجتماعية هو أنّ حرصها على رعاية الصالح العام وتقديمه على الصالح الفردي ـ وعلى الرغم من إيمانها العميق بالحريات الأساسية ـ لا يوفّر المناخ المفتوح لتجذير حرية التعبير الفردية على النحو الذي يعرض المقدّس لدى الجماعات المتعدّدة الثقافات فيها لأشكال التعدّي أو الإساءة التي تسمح بها الديمقراطيات الليبرالية العلمانية. لذا يندر أن تنجم «إساءات قصوى» تطال المقدس الديني فيها. أما الديمقراطيات الليبرالية، أو الديمقراطيات التي تقرن نفسها بالعلمانية الصلبة أو المتصلبة فمن المؤكد أنها مهيأة تماماً لأن تفرز أفراداً وجماعات وقوى وأحزاباً يمينية متطرفة أو عنصرية و«مفكرين ـ أحراراً» ينهضون بعنف في وجه «المقدس». والحقيقة أنّنا نخدع أنفسنا إن زعمنا أن هذا الواقع لا يشخّص أيضاً في الديمقراطيات الاجتماعية نفسها؛ حيث تظلّ هذه الديمقراطيات ديمقراطية، بمعنى أنّ مبدأ حرية الفكر والتعبير وتكوين الأحزاب والجمعيات يظلّ حقّاً للجميع، وفي هذا المنظور لا شيء يمنع من وجود حزب يميني أو فاشي كالحزب الشعبي الدانماركي يدافع عن الرسوم الاستفزازية المسيئة، أو من وجود مؤسسة كـ (American Enterprise Institute) تستقبل «عدو الإسلام» الأكبر أيان حرسي علي وتدعمها وتروّج لكتابها (Infidel)، والأمثلة كثيرة.

بكل تأكيد ليس علينا أن نغفل عن أمر حقيقي، هو أنّ الإساءة في حدّها الأقصى التي يقترفها «حق الحرية» في العقود المتأخّرة هذه، هي ذات علاقة وثيقة بما يسمى «عودة الديني»، وعلى وجه التحديد «عودة الإسلام»، وفقاً للتعبير التحريضي للمؤرّخ الصهيوني برنارد لويس. وليس سراً أن هذه «العودة» قد اقترنت بما سمّي «الصحوة الإسلامية» وبالثورة الإسلامية في إيران، وعلى وجه العموم بما يسمّى الحركات الأصولية والإسلام الراديكالي، وأنّها في هذا الاقتران تشكّل حالة من «التقابل الصدامي» بين عالم الإسلام وبين عالم الغرب، وتسوّغ عند هذا الأخير حرباً على كل الجبهات.

سؤال أخير يفرض مشكل «المقدس والحرية» وضعه، وهو يخصّ المقدّس الإسلامي على وجه التحديد، لأنه هو الذي أثار ويثير على الدوام، لا الاحتجاج والغضب والمظاهرات الصاخبة العنيفة فحسب، وإنّما أيضاً رسائل التهديد والفتاوى بالقتل، بل والقتل نفسه في بعض الأحيان. وكل ذلك مما يسهم في تشكيل صورة «سالبة» للإسلام، مقارنة، على وجه التمثيل، بالمسيحية التي جنحت عن هذا النهج وألفت كل أشكال الإساءة التي لحقت بيسوع (ابن الله).

والحقيقة هي أنّنا هنا بإزاء «صعوبة». وهي صعوبة ذات جذور ممتدّة في التقليد التاريخي العقدي الإسلامي الموروث. فقد كان بحث «الأسماء والصفات» أحد المباحث الدقيقة التي خاض فيها المتكلّمون وأتباع الفرق الإسلامية الكبرى والصغرى على حدّ سواء. ارتبط بهذا المبحث مفاهيم المؤمن والعاصي ومرتكب الكبيرة والفاسق والكافر والزنديق وغيرها. وجعل أصحاب الفرق ـ وكذلك فعل فقهاء المذاهب والعلماء ـ لكلّ واحد من هذه المفاهيم حكم شرعي يدخل في أبواب الثواب أو في أبواب العقاب. وفي هذا المنظور كان «خرق المقدس» ـ جحوداً وإنكاراً أو إساءة وتجديفاً أو تعريضاً وتحقيراً أو ابتداعاً وإحداثاً أو ميلاً وجنوحاً عن وضع «سلفيّ» أو مذهبي محدّد لهذه العقيدة أو تلك ـ يلحق صاحبه بباب العقاب الذي يتردّد على محور طرفاه حكم التوبة والغفران وحكم الكفر. وكانت إدانة المخالف أو «الخارج» أو المبتدع أو المنكر نهجاً سائراً يتردد ما بين النقد «العلمي» وبين الوعيد والقذف والسب والتحقير والتضليل والتكفير. جرى «المجتمع الديني» الإسلامي الحديث وفق هذه المقولات كلها، وأدّت مؤسّسة «الإفتاء» دوراً مركزياً في تعزيز هذا النهج في الاعتبار، وكان لعلماء الدين والفقهاء والدعاة وقادة الحركات الدينية والدينية السياسية وفقهائها دور بارز ومتعاظم في هذا الأمر. ومن الطبيعي أن تكون «حرية التعبير» ـ التي أشاعتها الحداثة والأوضاع الكونية المبتدعة ـ في قلب المشكل الذي تثيره الحرية بإزاء «المقدس الديني» والأحكام الشرعية التي انحدرت من الموروث التاريخي الإسلامي، ومن «النصوص» الدينية نفسها.

لم تكن الحرية في يوم من الأيام بنت الطاعة والتسليم والانصياع،

وفي زمن الحداثة الغربية كانت الحرية الخارج الأكبر على الدين وعلى الكنيسة.

واتسعت سطوتها اتساعاً لا حدود له في زمننا الحالي، زمن العولمة، وباتت هي «المقدس» الأسمى. وبارتباطها بالديمقراطية الليبرالية أذنت لنفسها بأن تتدخّل في كل الأمكنة وفي كلّ الفضاءات. وبلغت في تطاولها على «المقدس»، وعلى كل السلطات الأخرى، شأواً بعيداً. جرى ذلك في الفضاءات الحرة للعوالم الليبرالية الغربية، وطال ذلك، بقدر أقل، الفضاءات الأخرى. وإذا كانت الفضاءات العربية والإسلامية لا تزال مصونة بعض الصون من اعتداءاتها وخروقاتها، فإنّ من المؤكّد أنّ «الإسلام المعولم» قد بات حيّزاً واسعاً لتدخلاتها وتجاوزاتها، وأن ذلك قد امتد إلى مدن الإسلام المحلية وولد هنا وهناك ارتكاسات وارتدادات حادة تجسدت في مظاهر الغضب الجمعي وفي الأعمال الانتقامية وفي تفعيل الحسبة والتكفير وإهدار الدم بل والقتل، وبدا دين الإسلام بذلك دين عنف وكراهية واضطهاد للحرية. وغذّت قوى الكراهية والنفاق الغربي وأجهزتها الإعلامية صورة «طاردة» لدين الإسلام وعرضته في صورة الدين المضاد للحضارة والإنسانية. وشدّ أزرها في ذلك حِراك ودعاوى الحركات الدينية السياسية الراديكالية و«الفتاوى القصوى» التي جرى على إصدارها هذا العالم أو ذاك الإمام، فبات إرجاع النظر في آليات «الاحتجاج الإسلامي» على خرق الحرية للمقدّس الديني ومراجعة هذه الآليات ضرورة مطلقة.

ويتعلّق بهذا الوجه مسألة تخصّ طبيعة العلاقة بين المؤمن وبين موضوع إيمانه، وهي مسألة دقيقة تحتاج إلى مزيد من الفحص والتحقيق. إلى أي مدى ينبغي التوحيد بين موضوع «المقدس» وبين ذات المؤمن أو المعتقِد؟ وهل العلاقة بين الطرفين هي علاقة وجدانية عاطفية ذاتيّة أم أنها علاقة عقلانية موضوعية؟ وإذا كانت العلاقة ذات طبيعة وجدانية تطلب الاحتجاج الشديد أو الثأر أو العنف، إذا تمّ استفزاز المقدس أو إلحاق الإهانة والإساءة إليه، فهل يمكن تصوّر توجيه هذه العلاقة بحيث تصبح علاقة عقلانية موضوعيّة؟ إنه يتعذّر، وفق ما هو شاهد من تجارب الإيمان والاعتقاد الدينية والروحية، التسليم بأنّ هذه العلاقة قابلة لأن تتحول إلى

ضدها، أي إلى أن تكون عقلانية موضوعية. فواقع الأمر أنّ العقل الوجداني هو الذي يوجّه المؤمن أو المعتقد في صلته بموضوع إيمانه: الله، والنبي والمقدسات الأخرى. لكن تكامل الذاتية وتماسكها وأمنها تفرض على العقل المعرفي ـ العقلاني ـ أن يؤدّي دوراً جوهرياً في «ضبط» حساسية العقل الوجداني وتوجيه أفعاله وجهة الخير والمصلحة والطرق الآمنة، أي ـ في السياق الحالي ـ وجهة قهر الإساءات والخروقات والتعدّيات التي يمكن أن تقدم عليها، في حق المقدس، الحرية السادرة.

بكل تأكيد، ليس أمراً يسيراً أن يقدر «العقل الوجداني» الإسلامي، مرة واحدة على استقبال الإساءات الاستفزازية المتعمّدة في الفضاءات الغربية أو في فضاءات الإسلام نفسها. وليس مطلوباً منه أن يدير خدّه الآخر ليُصفَع، لكنه يستطيع، شيئاً فشيئاً، أن يمتلك، بالدربة ورباطة الجأش وحكمة العقل المعرفي، «عادة» احتقار هذه الاستفزازات والإفلات من شباكها. وبدلاً من اختيار الأساليب «العنيفة» لردّها، يستطيع، دون أن يكون «منافقاً» على مثال «النفاق الغربي»، أن يكون أكثر تحضراً وإنسانية وتقدّماً إن هو، في كل مرة عرض للمقدس عنده عارض مسيء، توسل لذلك بـ «بيان» (Manifeste) يضع النقاط فوق الحروف، بنهج عقلاني وعلمي محكم وبوجدان يقظ حي إنساني. حين يقول جون أشكروفت، وزير العدل الأمريكي السابق: «إن إله المسلمين يدعوهم لأن يموتوا من أجله، بينما إله المسيحيين يموت هو نفسه من أجل البشر»، ينبغي ألّا تكون أفضل طريقة قبالة هذا القول ذي القاع اللاهوتي العميق ـ والمستفز في الوقت نفسه ـ هي «المظاهرة» أو التهديد بالقتل، وإنما بقول «لاهوتي» أو «كلامي» عميق يفكك الشطر الإسلامي من هذا القول ويقدّم ما يقوم دليلاً عقلياً على خطئه. ويمكن كذلك أن تُنعَش ذاكرته بوقائع التاريخ المضادة لزعمه. وحين تقول أيان حرسي علي إنه يكفي أن يقال لها إن واحدة فقط من بين زوجات النبي (بيدوفيل) اللائي بنى بهنّ كانت، وفق بعض الروايات المزعومة، بنت تسع سنين حين بنى بها، وإن ثمّة قرائن تشي بأنها كانت بنت أربعة عشر ربيعاً ـ وفي اجتهاد بعضهم بنت ثمانية عشر ربيعاً! ـ واللفظ المسيء لا يقع بالتالي على النبي، مثلما أنه يرتفع مسوّغ الترويج لهذا القول السفيه وإثارة الزوابع والأعاصير والفتاوى من حوله.

في أثناء الانتخابات البرلمانية الأخيرة في الدانمارك استخدم الحزب الشعبي اليميني المتطرف رسماً كبيراً للنبي ليرمز بذلك إلى ممانعته لدين الإسلام واستفزاز الجماعة المسلمة المهاجرة فيه. كان يتوّقع ثورة مماثلة لثورة الرسوم المسيئة، لكن عقلاء هذه الجماعة أداروا ظهورهم للاستفزاز ولم يعيروه أي اهتمام. وكذلك فعلوا حيث أقدمت (١٧) صحيفة دانماركية مجتمعة، خلال شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٨ على إعادة نشر أحد الرسوم المسيئة للنبي دفاعاً، في زعم أصحابها، عن حرية التعبير غداة إدعاء الشرطة الدانماركية بأنّها قد أحبطت محاولة مزعومة للاعتداء على أحد واضعي هذه الرسوم. وحقيقة الأمر أنّ القصد الدانمركي الدفين لم يكن إلا دعوة عنصرية إلى «الرحيل»، رحيل المسلمين من «أرض الفايكنغ»! كان (البيان) الذي أذاعه المسلمون الدانماركيون هو الردّ المناسب المبين على الاستفزاز العنيف الجديد. وكانوا في ذلك كله أحكم من عصبة «الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين» التي كان يجدر بها أن تفند أقوال البابا بنديكت السادس عشر «كلامياً» أعني وفقاً لمناهج «المتكلمين المسلمين» على الأقل، إن كانت عاجزة عن الأداء الفلسفي، بدلاً من أن تظلّ جاهلة بالعقائد اللاهوتية المسيحية وبالفلسفة التومائية التي اعتمدت عليها بعض أقوال البابا، وبدلاً من أن تطلب «الاعتذار» الصريح من سلطة يمتنع عندها «الاعتذار» إطلاقاً لأنها، عقدياً، تتصف بـ «العصمة»: فقرارها الذي قضى بمقاطعة كل حوار أو اتصال بالمؤسسة الروحية العليا التي ترعى وتوجّه وتحكم ضمائر ملايين البشر وعقولهم في العالم، كان بكل تأكيد قراراً عقيماً. وذلك، بكل تأكيد، لا يعني الامتناع عن تنبيه «الحبر الأعظم» على أنّ مجد الكنيسة والمسيحية لا يتطلبان الإقدام على «حركات» رمزية غير مجدية، كالتعميد الاحتفاليّ مثلاً لـ «مرتد» عن دين الإسلام لم يعرف عنه إلا امتهان هذا الدين ونعته بأقبح النعوت وأسفهها!

أما «الفتاوى القصوى» وأفعال الثأر أو الاحتجاج «العنيفة»، لما يمكن أن يمسّ «المقدس» الديني من تطاول أو تحقير أو خرق وإساءة وإهانة، فإنّها لا تؤدي في الغالب الأعم إلا إلى رفع وتيرة العداء للإسلام والكراهية لأهله، وإلى تعزيز الصورة «الطاردة» له، وتعميق الاقتناع بأنه عدو للحرية، وإلى التعظيم من قيمة ومكانة المسيئين له في الفضاء العالمي: ملكة

بريطانيا تمنح سلمان رشدي لقب (النبالة)! وأيان حرسي علي تصبح نائباً في البرلمان الهولندي، والنفاق الأمريكي يكرمها ويعلي من شأنها ويروّج لها ولكتابها المسيء **أنفيدال** (*Infidel*)! وتسليمة نسرين تمنح جائزة (سيمون دي بوفوار) وتدعى ليسلمها الجائزة رئيس الجمهورية الفرنسية نيكولا ساركوزي! والقائمة تطول. . .

في زمن العولمة وتعزيزاً لحق جميع البشر في التمتّع بالحريات الأساسية ـ وحرية التعبير واحدة منها ـ الاحترامُ والاعترافُ المتبادلان، والحوار العقلاني والنقاشُ و«البيانُ» المبين، ورباطة الجأش الوجدانية، و«عدم الاكتراث»، هي، وفقاً لكل حالة، الطرق التي تقضي الحكمة والشجاعة والمصلحة بسلوكها حين تخرق الحرية الحدود وتتخذ للتعبير عن نفسها الأشكال العدوانية العنيفة. بيد أن ذلك ينبغي، بكل تأكيد، أن لا يعني أن الفضاء الإنساني للمسلمين مدعو إلى السكوت والصمت المطبقين قبالة ظاهرة الإساءة المحلية والكونية، وبخاصة أن ذلك بات يُحدث عمداً وإصراراً منظمين ويشي، في بعض البلدان الغربية ولدى بعض الجماعات العنصرية والأفراد الحاقدين، بنزعات عدوانية صريحة. ما ينبغي أن يعنيه قبل كل شيء هو أنه، حين يتعلق الأمر بالفضاء العولمي والإساءات الخارجية، مدعو لابتداع آليات مضادة، عقلانية وإنسانية، ولأن ينحصر في حدود الاحتجاج السلمي الصريح والرد العملي الآمن، والنقاش والحوار المنطقيين والإبانة المعرفية القاطعة. وقد يذهب الفكر إلى اقتراح مبدأ «الردع الاقتصادي» وتوظيف العلاقات الدولية والضغط الدبلوماسي، مثلما ارتأى الشيخ يوسف القرضاوي. لكن الذهاب إلى ذلك لن يجدي نفعاً؛ لأن «مقاطعة» جميع البلدان التي تتعلّل بالحق في حرية التعبير أمر غير ممكن، فضلاً عن أنها سلاح ذو حدين، ولأن مطلب «التدخل» من جهة الدولة «الغربية» في حرية التعبير سيقابل دوماً بالردّ، بحجة أنّ ذلك معارض للدستور وللتقليد الديمقراطي الغربي. أما في الحدود المحلية الخاصة فإنّ المبدأ المرجعي هو ما تقره الإرادة التمثيليّة من قوانين وأنظمة من شأنها أن تدفع تعديات الحرية على المقدس وأن تحاصر «عنفها» صوناً للسلم الاجتماعي واحتراماً ورعاية للوجدان الجمعي، لأنّ حق الحرية في التعبير لا يمكن أن يعني حقها في إلحاق الأذى بالاعتقاد والمعتقِد، ولا يجوز أن

يمثّل افتئاتاً على أيّ أحد، أو أن يجري أحكامه الخاصة بإطلاق وبدون أي قيد أو تقييد.

وفي مقابل ذلك يتعيّن أيضاً أن يكون بيّناً أنه لا يجوز للرموز وللأفراد وللسلطات الفقهية والدينية ـ السياسية، أياً كانت طبيعتها وأغراضها، أن تجعل من كل «اختلاف» في الرأي أو في المذهب أو الاعتقاد، ذريعة لملاحقة «المخالفين» ولرميهم عند أي شك أو «شبهة» بأحكام «الإفتاء» القصوى. عليها أن تعترف بحق الحرية في الاختلاف طالما أنّ هذا الاختلاف يقع في حدود حرية الاعتقاد البرهاني، أي المعزّز عند أصحابه بالأدلة المقنعة لهم، وبعيداً عن أي شكل من أشكال الإساءة أو الاستفزاز أو العنف اللفظي أو الوجداني في حقّ «المقدس» والمؤمنين به. وخلافاً لذلك فإنّ «شبهة الاستبداد ومعاداة الحرية» ستلحق بهذا الدين وبأهله.



السلفية ـ حدودها وتحولاتها

(١)

سيكون خطؤنا بالغاً إذا اعتقدنا حقاً أنّ مصطلح «السلفية» هو من المصطلحات البيّنة بذاتها أو المحكمة التي لا يختلف في أمرها المختلفون. فالحقيقة هي أنّ هذا المصطلح هو واحد من أكثر المصطلحات دخولاً في باب اللّبْس واللغط وسوء الفهم والتقدير. وفي الأوساط نفسها التي جرت العادة على نسبتها إلى «السلفية» تبدو هذه النزعة أحياناً «مذهباً» «مبتدعاً» من شأنه أن يثير الفتنة والشقاق في جسم الوجود الإسلامي الذي ينبغي أن يتحدّد الردّ إلى مفهوم «أهل السُنّة والجماعة» وحده، لا بالميل إلى «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»، أي «بدعة» ـ وفقاً لتحديد الشاطبي ـ لا يقرّها «أتباع السلف» و«علماء السلف»[١].

الحقيقة أنّ الذين ينفرون من «المذهب السلفي» وما يلحق به من إطلاق لفظة «السلفية» يفعلون ذلك لأمرين: **الأول** أنهم لا يتبيّنون في اجتهادات «السلف» ـ وهي عندهم اجتهادات يلابسها في أحيان غير قليلة الاختلاف والتباين ـ مذهباً محدّداً وعقيدة قطعية ثابتة نهائية؛ **الثاني** أنّ الذين انتحلوا الاسم لأنفسهم هم من أولئك الذين نجموا في الأزمنة المتأخرة وارتبط مذهبهم بحركة مخصوصة ذات طبائع محدّدة ومحدودة هي الحركة «الوهابية» التي ذهب بعض المنتسبين إليها إلى تسويغ

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ١٤٦ و٢٢١ وما بعدها.

وجودهم بمدّ جذورهم في مذهب ابن تيمية. لكن هذا النفور ليس سمة مشتركة بين جميع من يتعلّقون بعقائد السلف واجتهاداتهم؛ إذ إنّ ثمة من يرضى بالمذهب وبالاسم، ويختار له تحديداً يردّه إلى «السلف الصالح» فحسب، أي إلى جيل الصحابة والتابعين والقرون الثلاثة الأولى على وجه التحديد. فعند هؤلاء تعني السلفية «العودة إلى الأصول»، إلى الجذور، إلى المنابع (...) إلى أهل القرون الأولى، خير قرون هذه الأمة وأقربها إلى تمثيل الإسلام فهماً وإيماناً وسلوكاً والتزاماً وصدوراً عن «كتاب الله وسُنّة رسوله»[٢]. وهذا الفهم هو على وجه التقريب الفهم الذي يتعلّق به جملة الذاهبين إلى ما يمكن أن أسمّيه بالمعاني «التاريخية» والمعاني المُحدثة أو المجدّدة للسلفية، وهي معانٍ تختلف عما سأسميه من بعد بـ «السلفية المتعالية المباشرة» التي تحتكم إلى الكتاب والسُنّة فحسب ـ أي إلى الأصول والمنابع «النصية» للإسلام لا إلى القواعد «البشرية» له ـ وترفع «الوسائط» بينها وبينهما.

السلفية، بأشكالها المختلفة وأحوالها المتماثلة أو المتباينة أو المتناقضة، عقيدة أو عقائد، وموقف أو مواقف، إنّها اجتهادات نظرية ومواقف عملية. ولن يتيسر فهمها وتسويغها وتحديد وضعها إلا باستحضار ثلّة محددة من الرؤى والوقائع.

إنّ المبدأ الرئيس الذي ترتدّ إليه السلفية هو هذه الرؤية الجذرية: «الاتباع لا الابتداع». أما المسوّغ النظري لهذه الرؤية فمصدره قول رسول الله (ﷺ) في ما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته». أما الواقعة التاريخية التي تشخص في تحديد الوضع السلفي فهي بكل تأكيد واقعة حضور النص بين ظهراني الجماعة الإسلامية في غياب الرسول (ﷺ). وهذه الواقعة تتطلب بعض البيان: فقد «بقي النص الإلهي» (بعد رحيل الرسول ﷺ) الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص. إنه

---

(٢) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)، ص ٥١ ـ ٥٤.

المسوّغ الوحيد لاستمرارها، وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، ولقد دار صراع عبر القرون حول المؤسسة البديلة التي يمكن أن ترث النبيّ في تأويل النص. كانت هناك السلطة الإسلامية الناشئة التي حدّد أبو بكر، الخليفة الأول، مهماتها فسلبها حق الادعاء لوراثة النبوّة عندما اعتبر الجماعة المرجع والحكم: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوّموني». وقد حاول أمراء وحكّام من بعد أن يكونوا المؤسسة البديلة، فسمّى بعضهم نفسه خليفة الله أو قدر الله أو ظلّ الله على الأرض، لكن التجربة التاريخية للجماعة في التواصل مع النص بعد وفاة الرسول (ﷺ) أزاحت ذلك كلّه باعتباره عبثاً من العبث، بل عدواناً صريحاً على النصّ الشائع في الجماعة والمتبلور فيها وحدها (الإجماع). وكانت الجهة الثانية التي حاولت التقاط ما فشلت فيه السلطة فئة القرّاء (. . .) وكانت هزيمة الثورة (ثورة القرّاء) إيذاناً بضرب دعوى هذه الفئة أو الجهة من جهات المجتمع الإسلامي المتكوّن. وهكذا بقي النص المتوحّد ـ قرآناً وسنّة ـ مستعصياً على الاستيعاب وعلى التمأسس، في ما عدا مؤسسة الأمة التي وضح استخلافها لتحيا وتستمر وتنمو وتمتد في رحاب النص وفي توحّد معه وبه[٣]. أما ضامن مقتضيات هذا الوجود وهذا الاستمرار فيتجسّد في ما يسمّيه رضوان السيد بـ «عقل الجماعة»، القادر على إدراك مصلحتها وعلى بناء أحكام شرعية، الإجماعُ أصلُها وسندها[٤].

لا شك في أنّ «عقل الجماعة» ـ حين أمكن «توظيفه» ـ كان إحدى الآليات الجوهرية التي استخدمتها (الأمة) من أجل البقاء والاستمرار في توحّد مع (النص) ـ أي مع الكتاب والسُنّة ـ بيد أنّ من المؤكد أنّ علينا أن نوجّه اهتمامنا أيضاً إلى «مؤسسة بديلة» أخرى تمّ اصطفاؤها والاحتكام إلى «فهمها» و«تأويلها» ـ إن جاز القول ـ وإسباغ «المرجعيّة» عليها، وهي مؤسسة (السلف) التي ستنتسب إليها السلفيات التاريخيّة والحديثة. إنّ أولئك الذين يطلق عليها في القرنين الثاني والثالث لفظ «أصحاب

---

(٣) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٠ ـ ١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

الحديث» هم الذين وضعوا هذه الفئة في ذلك الموضع الخاص الذي يجعل منها أصلاً ومصدراً ومنبعاً قطعياً في الاعتقاد والفهم والسلوك والاقتداء. وقد استقر في التقليد الإسلامي أن «السلف الصالح» الذين تحيل إليهم على الدوام النصوص التي تتّخذ طابعاً «سلفياً» هم صحابة رسول الله الذين شبههم الحديث بالنجوم من اقتدى بهم اهتدى، والأئمة الأعلام الكبار ـ أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة ـ والتابعون وتابعو التابعين بإحسان إلى القرن الثالث الهجري. وكذلك استقر في الأوساط «السلفية» أنّ القصد هو «اتّباع» هؤلاء السلف عن بينة ويقين لا تقليد آرائهم عن جهل ومهابة[٥].

وواقع الأمر هو أنّ المعطيات التاريخيّة صريحة في الإبانة عن وجوه هذه «الكتلة المذهبية» التي أعلى أصحابها من شأن «السلف» ونسبوا إليهم آراء و«عقائد» ومواقف لا يتعذّر تبيّن أسباب نجومها، ولا استجماعها وتركيبها وتبيّن خصائصها. وتشير كل القرائن إلى أنّ «الموقف السلفي» ـ ولآذن لنفسي بأن أقول السلفية ـ كان ينجم في كل مرة يجد فيها «الوعي الإسلامي التقوي» أن ما يجسده من عقيدة وما يمثّله من أمّة أو جماعة مهدّد بأخطار حقيقية، يلوح أن ولاة الأمور يعجزون عن التصدّي لها ودحرها أو تبديدها أو تجاوزها.

ووفقاً لهذه الإضاءة يمكن أن نتبيّن في الإطار التاريخي الإسلامي، أي في مطلع القرن الهجري الثالث مع «أصحاب الحديث»، ظهوراً جليلاً لما يمكن أن أسمّيه بـ «الوعي السلفي». وقد كان الخطر البادي آنذاك خطراً حضارياً أو ثقافياً، إذ اعتقد «أصحاب الحديث» والنقل أن تيار الرأي والعقل الضارب في الروح (الإغريقية) يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه إتياناً يهدّد بضياع الأمة نفسها. وبيّن أنّ «محدثات الأمور» كانت هي الهدف الذي وجّه إليه «السلفيون» آنذاك سهامهم. ولم تكن المقاومة الحنبلية ـ ومقاومة أصحاب الحديث بعامة ـ للخليفة المأمون الذي أعلن محنة القول بخلق القرآن في عام ٢١٨هـ إلا

---

(٥) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٤٥.

الفرصة الذهبية التي هيّأت الشروط الموضوعية لتبلور «الموقف» السلفي في تيار واضح متميّز لأول مرة[٦].

ثم نستطيع أن نتبيّن ظهوراً ثانياً جليلاً للنزعة السلفية عند نهاية الخلافة العباسية وعقب سقوط بغداد في أيدي التتار عام ٦٥٦هـ، حيث يحمّل ابن تيمية أهل البدع، من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة، مسؤولية السقوط ويشنّ عليهم حملة عنيفة داعياً إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم، فيتابعه في ذلك نفر كبير.

ونشهد بعد ذلك نهضة جديدة للسلفية ترافق جهود الإصلاح الحديثة في الحجاز مع الحركة الوهابية خاصة، وفي القرن الأخير من حياة الدولة العثمانية حيث يلحظ «السلفيون المحدثون» ارتفاع التمدّن الغربي وارتقاءه وخطره على عالم العرب والإسلام، فيدعون إلى التعلّق بالأصل الذي قام عليه التمدن الإسلامي وإلى نبذ جميع البدع والضلالات ومحدثات الأمور التي صاحبت حالة الجمود في الدين والجمود على الموجود. وقد استمرت هذه الحركة طيلة فترة «الانحطاط» العثماني وطيلة الفترة التي شهدت حركات التحرّر من سلطات الاستعمار الغربي. بيد أنّ نجوم حركات أخرى ذات طبيعة مباينة، كالحركات القومية والجماعية والليبرالية، قد قلّل من دور الحركة السلفية بوجه عام. ولم تنتعش هذه الحركة من جديد إلا بعد ما يحلو للسلفيين المعاصرين أن يسموه ـ ويشاركهم في ذلك بعض النقاد الذين ينتسبون إلى تيارات أيديولوجية مباينة ـ بإخفاق الأنظمة «التقدّمية» و«القومية» والليبرالية في تحقيق مشاريع التحرّر والتقدم. ومن الثابت أن التراجع العميق المرير الذي أصاب الحركة الوطنية العربية بعد حزيران/يونيو ١٩٦٧ قد أدّى دوراً حاسماً في تعاظم السلفية في صورة ما يطلق عليه الإسلاميون اسم «الصحوة الإسلامية» وما يسميه آخرون بـ «الأصولية» الإسلامية، وكذلك كان لتأصّل النزعة «القطرية» في الأنظمة العربية دور لا ينكر في هذه «الصحوة». أما الانقلاب الديني ـ السياسي الإيراني فقد عزّز، في بداياته، هذه النزعة بشكل عام، لكن التطوّرات المشخصة ما لبثت أن

(٦) حول هذه المسألة الجليلة، انظر: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩).

عدّلت من التشدّد فيها، وإن ظلّت بعض الأطراف أو الفئات على حالها.

لا شكّ في أنّ هذه الحالات ليست هي الحالات الوحيدة في التاريخ العربي الإسلامي التي ازدهر فيها الموقف السلفي. كما أنه لا سبيل إلى إنكار الطابع الاجتزائي المبتسر لهذا التفسير «الخارجي» الذي يربط بين انبعاث السلفية وبين «شدة» الأوضاع التاريخية؛ إذ لا يخفى أن هذه «الشدة» يمكن أن تولّد هي نفسها مواقف أخرى غير سلفية البتة. فالموقف «الثوري» من التراث والسلف، في تفسير الأحداث ذي الطابع الأحادي، يحمّل هو أيضاً قوى التراث والسلف مسؤولية الإخفاق والهزائم المتلاحقة. والحقيقة أنّ «الشدة» قد صاحبت دوماً «النهضة السلفية»، لكنّها قد لا تكون العلة الوحيدة لها.

إنّ النّظر المدقّق في المعطيات التاريخية وفي الوقائع الحديثة والمعاصرة يؤدّي بنا بالضرورة إلى إقامة تمايزات واضحة بين النزعات أو التيارات أو الحركات التي يمكن اعتبارها «وسائط سلفية». فالحقيقة هي أنّ السلفية سلفيات، لا سلفية واحدة، وليس من المؤكد أن كل الذين ينسبون أنفسهم إلى «السلفية» هم في حقيقة الأمر كذلك. ودارسو «السلفية» ممن لا ينتمون إليها، أو ممن يناصبونها العداء بشكل أو بآخر، هم أول من يتعيّن عليهم أن يدركوا أن المصطلح لا يمكن أن يطلق بتسوية كاملة على جميع الأشكال التي يمكن ربطها به.

إن أكثر أشكال «السلفية» بروزاً وتجسيداً للتجربة التاريخية الإسلامية هو ذلك الذي يمكن أن أسميه بـ «السلفية التاريخية» أو الكلاسيكية، تلك التي منذ عصر مبكر في الإسلام وعلى وجه التقريب منذ مطالع القرن الثالث، ربط أصحابها أنفسهم بالسلف الصالح وبعقيدة السلف. فما هي طبيعة هذه السلفية؟ وما هي حدودها ووجوهها؟

لا شك في أنّ كلمة عبد الله بن مسعود: «إتبعوا ولا تبتدعوا» يمكن أن تستجمع ـ ابتداءً ـ كامل الموقف السلفي الكلاسيكي، وتقدّم مرة واحدة مفتاحه الذهبي. وإن شئنا مزيداً من التدقيق والإبانة من أجل إدراك الركائز الأساسية التي يستند إليها هذا الموقف، علينا أن نذهب إلى مجمل الأعمال الكلاسيكية التي تمثّل الإطار المرجعي والقاعدة التاريخية الصلبة

له. ونحن نستطيع أن نزعم، بقدر كبير من الاطمئنان، أن من الممكن تجريد هذا الفهم من خلال عقائد وأعمال عدد من المحدثين البغداديين والشاميين من أمثال أمية بن عثمان الدمشقي (ت. ٢٢٥هـ) وأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ) وأبي جعفر الطحاوي (ت. ٣٢١هـ)، و«أصحاب الحديث وأهل السُنّة» وابن بطة العكبري الحنبلي (ت. ٣٨٧هـ) وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨هـ) وغيرهم في مرحلة أولى، ومن أعمال أبي شامة المقدسي (ت. ٦٦٥هـ) وتقي الدين بن تيمية (ت. ٧٢٨هـ) ومدرسته، وفيها ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ) وابن رجب الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ) في مرحلة ثانية، ثم ـ في هذه الفترة الأخيرة نفسها ـ من شرح علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت. ٧٩٢هـ) على (العقيدة الطحاوية)، وهو التركيب النهائي للنظام السلفي الكلاسيكي.

الحقيقة أنّ الأمور قد جرت على أن يظل أحمد بن حنبل، تحت كل الاعتبارات وفي كل الظروف وعند جلّ السلفيين، هو الرائد الأكبر للسلفية؛ إذ يكاد الجميع إليه ينتسبون وكلهم عليه بالثناء يلهج. وقد يكون الرفض العقدي السياسي الصارم الذي جابه به الخلافة العباسية حين أصرّ على القوم بعدم خلق القرآن هو الذي زوّده بـ «الحجية» التي يتمتّع بها، وكرّسه عدواً لأهل «البدع والأهواء». وقد عبّر قتيبة عن مكانة ابن حنبل ودوره الحقيقي في الإسلام بالقول: «لولا الثوري لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين»[7]، فالإحداث في الدين هو الهاجس الأول لابن حنبل، وقد كان الرجل يسأله عن المسألة فيقول: «دعنا من هذه المسائل المحدثة». ولأن المسائل المحدثة أدْخَلُ في باب «الرأي» فقد أنكر ابن حنبل مواقف الذاهبين مذاهب الرأي، وقال إنهم: «يحتالون لنقض سنن رسول الله». ورفض الإحداث والرأي والبدعة يعني ضرورة «الاتّباع»، والاتّباع عنده يعني الرجوع إلى الكتاب والسُنّة وأصحاب رسول الله من

---

(٧) «المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن حنبل،» و«كتاب الرد على الزنادقة والجهمية لإمام أهل السُنّة أحمد بن حنبل،» ص ٤٩ ـ ١١٤، في: **عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي**، تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي (الإسكندرية: مكتبة الآثار السلفية؛ منشأة المعارف، ١٩٧١). انظر أيضاً: **مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود السجستاني**، تحقيق محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، أماكن متفرقة.

أولي العلم الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم وفهمهم للدين.

الحقيقة أنّ النظام الحنبلي لا يقف فقط عند حدود وضع منهج أصولي لمعرفة الأحكام الشرعية وللاستدلال، وإنّما يقوم أيضاً على مجموعة من «العقائد»، أي على مذهب يشتمل على أقوال أحمد بن حنبل في المسائل العقدية والزمنية التي كانت تتردّد في عصور الإسلام الأولى وتثير جدلاً وخصومات شديدة كمسائل الصفات والأفعال والإيمان والإسلام والكفر والجماعة والطاعة وخلق القرآن والجهمية والقدرية والإرجاء والزندقة وغير ذلك[٨]. وقد نحصر القضايا الرئيسة التي تمثّل عقيدة الإمام أحمد في المسائل المشكلة على النحو الآتي: يرى أحمد بن حنبل أن الإيمان قول وعمل ونية، وأنه يزيد وينقص. ويرى ألا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها، وأن نكفّ عن أهل القبلة، فلا نكفر أحد منهم بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، ونذكر محاسن أصحاب رسول الله، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. والخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ولا نقرّ لغيرهم بها إلى قيام الساعة. والجهاد ماضٍ قائم مع الأئمة بَرّوا أو فَجروا، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والجمعة والعيدان والحج مع السلطان، وإن لم يكونوا بررة عدولاً أتقياء. ودفع الصدقات والخراج والأعشار والفيء والغنائم إلى الأمراء، عدلوا فيها أم جاروا. والانقياد إلى أولي الأمر، أي لا ننزع يداً من الطاعة، ولا نخرج عليهم بالسيف حتى يجعل الله لنا فرجاً أو مخرجاً، ولا نخرج على السلطان ونسمع ونطيع، ولا ننكث بيعة، والدار دار الإسلام والمسلمون على ظاهر العدالة. والإمساك في الفتنة سُنّة ماضية واجب لزومها، فلا نعين على فتنة بيد أو لسان، ولا نحرم المكاسب والتجارب وطلب المال من وجهه، ومن فعل فقد جهل وأخطأ، فالرجل له أن يسعى على نفسه وعياله. والدين إنّما هو كتاب الله (ﷻ) وآثار وسنن، وروايات صحاح عن الثقات يصدّق بعضها بعضاً حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين[٩].

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٤ ـ ٣١، ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣١١ ـ ٣١٣، و٣٢٩ ـ ٣٣٠.

وتتّفق عقيدة ابن حنبل هذه تمام الاتفاق مع عقيدة أمية بن عثمان الدمشقي الذي يرى أن الإيمان قول وعمل، وأنه يزيد وينقص، ولا يقول إن أحداً من أهل القبلة في جنة أو نار، ولا يكفر أحداً، وإن عمل الكبائر، ويقول بالصلاة على من مات من أهل القبلة، وبالكفّ عن أصحاب رسول الله، وإنّ أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وبترك المراء والخصومات والجدل في الدين، وبصلاة الجمعة خلف كل بر وفاجر، وبالجهاد مع الخليفة وإن عمل أي عمل كان، وبألّا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا[١٠]. والقول نفسه يطلق في حقّ الممثّل الحقيقي للنزعة السلفية الكلاسيكية، أبي جعفر الطحاوي (٢٣٩ ـ ٣٢١هـ)، وذلك بما حدّده في «بيان السُنّة والجماعة» من الأسس التي يقوم عليها «نهج السلف»، وبما صاغه من عناصر عقدية تمثّل، في معتقد، مذهب السلف الذي يرتد عنده إلى الأسس الآتية:

١ ـ التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسُنّة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، وأن الأصول ثلاثة: الكتاب والسُنّة وإجماع الأمة.

٢ ـ اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي (ﷺ) معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين، فلا تكفير لأحد من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن.

٣ ـ واحدية الدين ووسطيته: فدين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام، «هو بين الغلو والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل، وبين الجبر والقدر، وبين الأمن والأياس».

٤ ـ البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة مثل: المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم من «الذين خالفوا السُنّة والجماعة وحالفوا الضلالة»، إذ هم «ضلال أردياء».

أما العناصر الأساسية في (العقيدة) فيمكن تجريدها على النحو الآتي:

---

(١٠) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **مختصر تاريخ دمشق**، ٢٩ ج (دمشق: دار الفكر، ١٩٢٦)، ج ٣، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

١ ـ التنزيه في التوحيد، ونفي التشبيه... فالله وحده لا شريك له.

٢ ـ ردّ الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً وعدلاً.

٣ ـ إثبات أمور كالمعراج والإسراء بالشخص، والحوض والشفاعة والميثاق والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة وملك الموت وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير حق، وكذلك البعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب وقراءة الكتاب، والثواب والعقاب، والصراط والميزان وأشراط الساعة.

٤ ـ إثبات الإيمان والإسلام: أهل القبلة ما داموا بما جاء به النبي (ﷺ) معترفين وله بكل ما قال وأخبر مصدقين فلا يكفر أحد منهم بذنب ما لم يستحله، ولا يقنط أحد لذلك كما لا يجرده من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه، والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن. والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره وحلوه ومره من الله تعالى.

٥ ـ في مسائل الطاعة والخروج والسلطان والجماعة يقول (البيان): «نرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل النار وعلى من مات منهم، ولا ننزل أحداً منهم جنة أو ناراً، ولا نهد عليهم بفر ولا بشرك ولا بنفاق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله تعالى ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد إلا من وجب عليه السيف، ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصيته، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة، ونتبع السُنّة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة. ونحب أهل العدل والأمانة ونبغض أهل الجور والخيانة، ونقول: «الله أعلم في ما اشتبه علينا علمه. والحجّ والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برّهم وفاجرهم، إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما، والجماعة حقّ وصواب والفرقة زيغ وعذاب».

٦ ـ حب السلف من أصحاب الرسول وعدم التبرّؤ من أحد منهم، وبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم، والخلافة بعد رسول الله أولاً

لأبي بكر الصديق، ثم لعمر بن الخطاب، ثم لعثمان، ثم لعلي بن أبي طالب، وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون وحسن القول في أصحاب رسول الله وأزواجه وذرياته وعلماء السلف من السابقين ومن بعدهم من التابعين أهل الخير والأثر وأهل الفقه والنظر، لا يذكرون إلا بالجميل، ومن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل[11].

ولا يخرج قول (أصحاب الحديث وأهل السُنّة) ـ الذي يصرح أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) بأنه انحاز إليه واختاره لنفسه مذهباً بعد أن أقام على الاعتزال أربعين عاماً ـ عن جملة هذه النظم العقدية «السلفية» التي أقرّها الطحاوي وأحمد بن حنبل وأمية بن عثمان الدمشقي، فأصبحت منذ مطالع القرن الرابع الهجري مبدأ وأساساً لكل نزعة تنتسب إلى (السلف)، سواءً أكان الأمر متعلقاً بالمسائل النظرية ـ كالتوحيد والأفعال والغيب والإيمان والإسلام والاعتقاد في السلف ـ أم بالمسائل العملية كالطاعة والخروج والسلطان والجماعة[12].

وبكل تأكيد علينا أن نقول إنّ «السلفية» التاريخية تبلغ مع ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) أوج نضوجها واكتمالها وغاية مداها. معه اتّخذ «المنهج» صورته البينة التي حدّدت الطريق لكل السلفيين الذين جاءوا من بعده وانتسبوا إليه وإلى السلفية. والحقيقة أنّ منهج ابن تيمية لا يقلّ خطورة عن مذهبه أو «أقواله». صحيح أنه صرف كثيراً من جهوده الفكرية في مجادلة المتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة وأهل الإحداث والبدع والأهواء، إلا أنّ إسهامه الحقيقي يكمن في بلورة المنهج السلفي والإبانة عن قواعده بصورة حاسمة. أما آراؤه في الإيمان والكفر والقتال فستجعلها بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة عمدة لحراكها وسنداً لفعلها «المباشر».

وابن تيمية يتابع أحمد بن حنبل في ردّه أصول الإسلام إلى أربعة:

---

(١١) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **شرح العقيدة الطحاوية**، حرّرها عبد المحيي بن عبد الحميد بن الحاج محمد مكي الشيخلي، ط ٨ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، أماكن متفرقة.

(١٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر (إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧.

الدالّ هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول، والمستدل هم أولو العلم والألباب. وهو يؤكد أن الله قد بيّن الفرقان بين الحق والباطل بكتابه ونبيه؛ لذا كان الاعتصام بالكتاب والسُنّة هو المبدأ الأول في منهجه الذي هو عنده منهج السلف. أما منهج السلف في فهم القرآن فهو «أن القرآن لا يعارضه إلى قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة»[١٣]. «القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل»[١٤]. «ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها، أو بسُنّة الرسول (ﷺ) تفسّرها، فإنّ سنّة رسول الله (ﷺ) تبيّن القرآن وتدلّ عليه وتعبّر عنه». والرسول قد بيّن الدين كله[١٥]. وفي رأي ابن تيمية أنّ «السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان» كانوا «يردون على من أخطأ بالكتاب والسُنّة»[١٦]. ويلحق بذلك ذم (الكلام) الذي أحدثه المبتدعة مما يخالف الكتاب والسُنّة أي الشرع، لا «مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة» فقد كان ابن تيمية أكثر السلفيين «كلاماً وجدلاً وخصومة ومناظرة» وكان مما ذهب إليه في هذا الشأن حرصه على إخراج متكلم جليل كأبي الحسن الأشعري من حظيرة «الكلام السلفي» وأخْذه عليه أنه «لم يحطْ علماً بما في الكتاب والسُنّة من بيان ما يتعلّق بالأصول والأحكام»[١٧]، وكذلك فإنّ «مقالة أهل السُنّة والحديث» التي ذكرها في كتاب **مقالات الإسلاميين**، وقال إنّه يختار فيها أمور لم يقلها أحد من أهل السُنّة والحديث. ويزعم ابن تيمية ـ الذي توفّي بعد الأشعري بأربعة قرون كاملة ـ أن «نفس مقالة أهل السُنّة والحديث لم يكن (الأشعري) يعرفها ولا هو خبير بها»[١٨]، وأنه «ليس فيها ما جاء به الرسول وما دلّ

---

(١٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفرقان بين الحق والباطل** (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٣٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **النبوات**، ص ٢٠٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٧) ابن تيمية الحراني، **الفرقان بين الحق والباطل**، ص ١٠٧.

(١٨) ابن تيمية الحراني، **النبوات**، ص ٢٢٠.

عليه القرآن». ولهذا السبب يرى أن الأشعري وأمثاله «قد دخلوا في الكلام المذموم الذي عابه السلف وذمّوه»[١٩]. ومع ذلك فإنّه يقول في موضع آخر إنّ الأشعري وأصحابه «أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السُنّة من كثير من المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم»[٢٠]. أمّا الذين يمثّلون السلف حقيقة فهم «أئمة السُنّة والحديث كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهما»[٢١]. وفي مذهب ابن تيمية هذا ما يبين صراحة عن التباين الشديد في تحديد معنى «السلفية» الحقيقية عند الفئات التي تنسب نفسها إلى السلف. وقد لقي ابن تيمية نفسه من بعض مفكري السلفية المعاصرين ما لقيه الأشعري منه.

والإجماع ـ بعد الكتاب والسُنّة ـ هو المبدأ الثالث من مبادئ المنهج عند ابن تيمية. وهو عنده «إجماع أمة محمد» وإجماع علمائها، حيث العصمة لهم جملة لا لبعضهم[٢٢].

واتفاق العقل والسمع مبدأ رابع في المنهج عنده. ذلك أنّ «ما جاء به الرسول يدلّ عليه السمع والعقل»، و«الفطرة العقلية» و«الشرعية النبوية متفقتان». وقد كان ابن تيمية حريصاً في كل ما يكتب على تقرير هذا المبدأ، ولا يكاد كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله يخلو من مثل هذا التقرير الذي ينشد «درء تعارض العقل والنقل»[٢٣].

وأصل الرد إلى السلف عنده، أخيراً، أنّ السلف خير من الخلف، وأنّ الصحابة خير من التابعين، وأنّ التابعين خير من تابعيهم... وهكذا. ذلك أنّ النصوص الصحيحة قد استفاضت عن الرسول أنه قال: فجملة القرن الأول أفضل من القرن الثاني، والثاني أفضل من الثالث، والثالث

---

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القسم الأول ـ المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ج ١، ق ٢، ص ٢٧٠.

(٢١) ابن تيمية الحراني، **النبوات**، ص ٢٠٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

أفضل من الرابع..»[٢٤]. ويعزو ابن تيمية كثرة مخالفة الكتاب والسُنّة من المتأخرين إلى أنّ عهد السلف قد بَعُد وأنّ الزمان قد طال فخفي على كثير من الناس ما كان ظاهراً جلياً للسلف. لذا كان المنهج القويم يقضي بالقفز إلى ما وراء هذه القرون الفاسدة والرجوع إلى القرن الأول خير القرون.

وقد كان أبو الفرج الحنبلي (ت. ٧٩٥هـ) هو الذي نبّه تنبيهاً قوياً على «فضل علم الخلف على علم السلف» معزّزاً بذلك مفهوماً سبق أن نبّه عليه ابن عبد ربه في **جامع بيان العلم وفضله**، معتمداً على ما جاءت السُنّة من تقسيم للعلم إلى علم نافع وعلم غير نافع. وقد كان أبو الفرج صريحاً في دعوى القول إنّ العلم النافع يتمثّل على وجه التحديد في «ضبط نصوص الكتاب والسُنّة وفهم معانيها والتقيّد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث وفي ما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام والزهد والرقائق والمعارف وغير ذلك، والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولاً، ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفهمه ثانياً»[٢٥]. وأما ما عدا ذلك ممّا «أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسّع فيها أهلها وسمّوها علوماً» فكله بدعة وهو من محدثات الأمور المنهيّ عنها. ويدخل عنده في محدثات الأمور التي بالغ في إنكارها وذمّها أئمة الإسلام وسكت عنها السلف واتّفقوا على تركها «ما أحدثه فقهاء أهل الرأي (بالحجاز والعراق) من ضوابط وقواعد عقلية»[٢٦]، وكثرةُ «الجدال والخصام والمراء في مسائل الحلال والحرام» ممّا أدخل في باب التكلّف و«تشقيق الكلام» الذي هو من الشيطان. وهكذا يضع أبو الفرج الحنبلي الإنسان، في «هذه الأزمنة الفاسدة»، أمام واحد من الخيارين الآتيين: «إما أن يرضى الإنسان لنفسه أن يكون عالماً عند الله أو لا يرضى إلا بأن يكون عند أهل الزمان عالماً»[٢٧]، ويقرّر أنّه يتعين في زمانه «كتابة

---

(٢٤) ابن تيمية الحراني، **الفرقان بين الحق والباطل**، ص ٦٠.

(٢٥) «بيان فضل علم السلف على علم الخلف،» في: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **ثلاث رسائل للحافظ ابن رجب الحنبلي**، تحقيق وتعليق محمد بن ناصر العجمي؛ تقديم عبد الله بن الجبرين (الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٦)، ص ١٣٦ و١٥٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦١.

كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد»، وأما بعد ذلك «فليكن الإنسان على حذر مما حدث. . . فإنّه حدث بعدهم حوادث كثيرة»[٢٨]. إنّ أصل العلم عنده «العلم بالله الذي يوجب خشيته ومحبته والقرب منه والأنس به والشوق إليه، ثمّ يتلوه العلم بأحكام الله وما يحبّه ويرضاه من العبد من قول أو عمل أو حال أو اعتقاد». ذلك هو العلم النافع، وهو المتلقى عن الكتاب والسُنّة، وما خلاه فباطل، وعلينا أن نفهم هنا أن التوسّع في علوم اللغة والطبيعة والفلك وغيرها غير جائز إلا بقدر، فالمطلوب من العربي في الكلام كالمطلوب من الملح في الطعام، وما زاد عن ذلك ففيه إفساد، وكذلك «علم الحساب يحتاج منه إلى ما يعرف به حساب (ما يقع) من قسمة الفرائض والوصايا والأموال التي تقسم بين المستحقّين لها. والزائد على ذلك مما لا ينتفع به إلا في مجرد رياضة الأذهان وصقالها لا حاجة إليه ويشغل عما هم أهم». و«أما علم التسيير (من النجوم) فإذا تعلم منه ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق كان جائزاً عند الجمهور»[٢٩]. . . وهكذا. وبطبيعة الحال يعتقد ابن رجب الحنبلي أنه في هذا الذي يذهب إليه من «تضييق» لدائرة العلم النافع إنما يقتدي بأئمة الإسلام: ابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وغيرهم ممن يقتدون بالسلف، لكن من الواضح تماماً أنه كان «يجنح» ويخرج خروجاً صريحاً عن «الخط» الذي رسمه على الأقل تقي الدين بن تيمية.

فلسنا ندهش، إذاً، إن نحن تبيّنا من جديد في **شرح العقيدة الطحاوية** الذي وضعه معاصر لأبي الفرج الحنبلي هو صدر الدين بن أبي العز الحنفي (ت. ٧٩٢هـ) رداً للأمور إلى نصابها «السلفي» في القضايا الكلامية الاعتقادية، وفي الأحوال العبادية وفي الأمور السياسية[٣٠]، وذلك في جهد تركيبي فذ لإعادة صياغة وشرح «العقيدة السلفية» في ضوء التاريخ العقدي والعملي للإسلام وانطلاقاً من الطحاوي نفسه ومن صيغة توفيقية تجمع بين أبي حنيفة وابن تيمية وترد كل شيء إلى عقيدة «أهل السُنّة والجماعة» التي

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٤٥.
(٣٠) الطحاوي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص ٧٤.

كان «الإعلام» السنّي قد نجح منذ زمن بعيد، وعلى وجه التحديد منذ القرن الرابع للهجرة، في التوحيد بينها وبين عقيدة السلف. ولعله لا طائل، بعد الذي مرّ، من العودة إلى الأسس المنهجية والعناصر المذهبية التي يشتمل عليها (الشرح) فإنّها تقرير صريح لما جاء في (العقيدة) وتعزيز حازم للنزعة السلفية، وغنيّ عن البيان أنّ هذا (الشرح) قد أصبح في القرون المتأخرة عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها.

هل تمكّننا هذه المعطيات من تجريد مبادئ ومعتقدات وخصائص عامة مشتركة وتقريبية عند أصحاب الاتجاه السلفي التاريخي أو الكلاسيكي؟ نعم، وبكل تأكيد.

فأولاً: يتّفق السلفيون الكلاسيكيون، أو التاريخيون، عند هذه المبادئ:

١ ـ الرد إلى الكتاب والسُنّة واعتماد (السلف الصالح) في فهم النص وفي الأقوال والأفعال، عند فريق، والردّ إلى الكتاب والسُنّة والإجماع ـ إجماع الأمة، عند فريق آخر، واعتماد (السلف الصالح) وخير القرون في الفهم والتفسير والفعل، واعتبار أي «أصل» آخر في الفهم وفي استنباط الأحكام من باب الإحداث والابتداع في الدين.

٢ ـ نبذ التأويل للنصوص والتعلّق في الوقت نفسه بعدم تعارض النقل والعقل.

٣ ـ «سعة الرحمة» والرجاء في مبدأ الانتماء إلى دين الإسلام وإغلاق باب القنوط، والاعتقاد، على الرغم من ذلك، بتفاوت خيرية القرون قرباً أو بعداً عن القرن الأول، خير القرون.

٤ ـ الرد المتفرّد إلى المشيئة الإلهية وإسقاط أي دور حقيقي للإنسان في الفعل أو الخلق.

٥ ـ التعلّق بوحدة الجماعة واجتناب الشذوذ والخلاف، والطاعة للسلطان ونبذ الخروج عليه براً كان أو فاجراً.

٦ ـ تولي الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم، والاقتداء بهم.

٧ ـ الاتّفاق العام في جملة المسائل «الكلامية» والتسليم بالغيبيات

«الخاصة» (كالعروج بالشخص والحوض وسؤال منكر ونكير والعرش... إلخ) وإثبات الصفات بلا تكييف ولا تأويل[٣١].

٨ ـ تقديم العلم النافع دينياً على كل علم، وتوجيه العلم والعمل توجيهاً عملياً «تقوياً» أغلبياً. وفي الوقت نفسه الدعوة إلى «السعي» أو العمل والمكاسب والتجارات وطلب المال من وجهه.

ثانياً: تشمل السلفيين الكلاسيكيين، على سبيل التجريد من المبادئ الرئيسة، السمات الجوهرية الآتية:

١ ـ السلفية التاريخية مذهب «إيماني» يعتمد التصديق والتسليم والاقتداء ويجتنب النزوع «العقلاني» الصريح.

٢ ـ السلفية التاريخية نزعة «إنسانية» بالمعنى الأخلاقي للكلمة، فهي ذات موقف «رحيم بالعباد» ينكر التضييق والشدّة والتقنيط ويتولّى جميع المؤمنين بذنوبهم وكبائرهم، ويردّ إلى الله وحده أمر تحديد أحوال العباد وأحكامهم ومصيرهم الأخروي.

٣ ـ السلفية التاريخية فلسفة سياسية «انقيادية» أو «محافظة» تتمسك بالانقياد والانصياع والطاعة لأولي الأمر وللواقع التاريخي وتنفر من الخروج والثورة.

٤ ـ السلفية التاريخية «قليلة الثقة» بالإنسان، ونظرتها الأنطولوجية إلى التاريخ الإنساني غير متفائلة والتاريخ عندها يتجه باستمرار نحو «الأسوأ».

وجماع النظر عند هذا الموضع من تبيّن «النظام السلفي» التاريخي أن هذا النظام يحلّ (السلف) ـ وهم الصحابة وأئمة المسلمين وعلماؤهم المتمثّلون للقرآن والسُنّة، والتابعون وتابعو التابعين ـ في منزلة «السلطة الوسيطة» التي يحتكم إليها (الخلف) في فهم (النص). بفضل هذا «الوسيط» يستطيع هؤلاء أن يدركوا المعاني الحقيقيّة للدين ونصوصه، أي للقرآن والسُنّة. وبفضل «التراث» الذي أثر عن السلف هؤلاء ـ في صورة آراء أو

(٣١) لمزيد من التفصيل في مذاهب السلف ومعتقداتهم في المسائل الدقيقة، انظر: **عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي**، تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي (الإسكندرية: مكتبة الآثار السلفية؛ منشأة المعارف، ١٩٧١).

مواقف أو اجتهادات أو عقائد ـ يصبح (النص) حاضراً في الجماعة أو في الأمة حضوراً مستمراً لا انقطاع فيه. وحين يحيل أصحاب «النظام السلفي» إلى أصل يسمونه (الإجماع) فإنّ المقصود في رؤيتهم هو إجماع السلف من الصحابة والتابعين، وإن كان ابن يتيمة ـ وهو سلفيّ متأخر ـ يرى، تحت تأثير تراث أصولي بات في عصره ثرياً عظيماً، أنّ المقصود بالإجماع هو «إجماع أمة محمد» وإجماع علمائها جملة. وحتى مع الإقرار بمفهوم للإجماع «منفتح» على هذا النحو فإن «السلطة الوسيطة»، سلطة السلف، تظلّ هي القاعدة التي يحتكم إليها ابن تيمية حين يغيب «النص» الصريح المحكم وحين يتّجه الإجماع إلى إقرار قضية من القضايا أو حكم من الأحكام.

أما «البدائل» الأخرى من قياس أو استحسان أو استصلاح أو غير ذلك فتظلّ في مكان قصيّ من جملة النظام السلفي الكلاسيكي مثلما هي كذلك في نظم فقهية إسلامية أخرى لا نعرض لها هنا. وبذلك لا يدخل عملياً في هذا النظام من بين المذاهب الفقهية الأصولية التقليدية إلا المذهب الحنبلي، أما المذاهب التي تأخذ بالرأي وبالقياس وبالاستصلاح أو الاستحسان فيمتنع اعتبارها مذاهب «سلفية» بالمعنى الذي اختاره «السلفيون» لأنفسهم. وأما «الأمة»، بما هي سلطة تفرض بآلية (الإجماع) التي تستخدمها، أحكاماً يمكن أن توصف بالشرعية فإنها لن تصبح «بديلاً» حقيقياً ونهائياً لـ «وسيط السلفي» إلا بفضل التطورات المستجدة التي شهدها الواقع الإسلامي في الأزمنة الحديثة، وبخاصة في المرحلة التي شهدت صدمة التمدّن الغربي وقيم الحضارة الأوروبية وتبلور النظم السياسية الحديثة. بيد أنّ من المؤكد أيضاً أنه كان لتيار «الرأي» في الإسلام ـ في حقول العقيدة والكلام والفقه ـ دور حاسم في تقديم مفهوم (الأمة) ليحتل مكانة بارزة ومركزية في النظام السلفي المحدث أو الجديد.

(٢)

كل الحركات الإسلامية ـ الاتّباعية والإصلاحية ـ التي شهدها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تحرص على أن تتعلّق، بشكل أو بآخر، بالتراث السلفي، وعلى أن تعتبر نفسها امتداداً للنظام السلفي القديم ولتقاليد وأقوال «السلف الصالح» من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

وكل هذه الحركات تصرّح بأنّ طريقتها في النهضة أو في الإصلاح أو في التغيير تستند إلى قاعدة مركزية هي العودة إلى الأصول، إلى الينابيع، إلى الجيل الأول، إلى خير القرون، ولهذا السبب اعتبرت هذه الحركات كلها سلفية أو أصولية، لا بمعنى «راديكالية» أو ما أشبه هذا الفهم وإنما بمعنى الرجوع إلى الأصول، أي إلى (النص) و(السلف). ومع ذلك فإنّ المدقّق في جملة هذه الحركات لا يملك إلا أن يلاحظ أنّ السلفية التي تنتسب إليها ليست على وجه التحديد السلفية القديمة نفسها، وأنّ تطوّرات متفاوتة العمق قد نجمت لتفرض في القلب من هذه الحركات تمايزات محدّدة بالدرجة أحياناً وبالطبيعة أحياناً أخرى، ولتطال النظرة نفسها إلى مفهوم السلف والتراث السلفي.

لقد كان التفصيل في السلفية التاريخية ضرورياً من أجل إدراك فهم أفضل للسلفيات الحديثة، ومن أجل تبيّن التحوّلات التي طرأت على الصيغة القديمة لهذا الاتّجاه وتشكيل تصوّر قيمي أدقّ لواقع الأحوال المعاصرة وللمستقبل الخاص بوجوه هذا الاتّجاه.

وكي نجمل المسائل إجمالاً غير مخلّ نقول إنّ الأزمنة الحديثة والمعاصرة قد شهدت شكلين متتاليين من أشكال الاتّجاه السلفي. وأنا أدعو الشكل الأول بالسلفية المُجَدّدة، وأدعو الشكل الثاني، المحايث لنا، بالسلفية المتعالية المباشرة.

أما **السلفية المجدَّدة** فتوافق زمناً في العالم العربي الإسلامي ـ وهو العالم الذي سأتوجه إلى الكلام عليه ـ ما جرينا على تسميته بعصر النهضة، وبدؤها على وجه التحديد في عهد محمد علي في مصر، وحقبة الاتّصال بالغرب في مطالع القرن التاسع عشر.

لقد تمّ التحوّل من السلفية التاريخية إلى السلفية المُجَدّدة في مطالع القرن الثامن عشر وامتدّ إلى أواسط القرن التاسع عشر، أي إلى مبدأ «الحركة الدينية» التي شرع فيها جمال الدين الأفغاني وشدّ من أزرها محمد عبده. وقد أفصحت أحوال الدعوات الدينية التي جسّدها تراث محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن، وشهاب الدين الألوسي في العراق، ومحمد بن علي السنوسي في ليبيا،

ومحمد بن أحمد بن السيد عبد الله المهدي في السودان وغيرهم ـ أفصحت عند امتداد الأسس السلفية القديمة في بناها وأسسها، كما عبّرت عن بواكير محدّدة في التجديد، وبخاصة عند الشوكاني. بيد أنّ الذي يربط بينها كلها تعلّق شديد بالأصول النصّية ـ وعلى وجه التحديد: القرآن والسُنّة ـ وتمسّك بالدعوة إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول وصفوّه التام الخالي من كل الشوائب على ما نجده عند الصحابة والسلف. وعلى الرغم من انتشار التقى الصوفي في بعض هذه الحركات إلا أنّ من الواضح أننا نشهد لديها أيضاً دعوة إلى نبذ التقليد وإلى ما يسمى بـ «فتح باب الاجتهاد»، لكن هذا الباب لم يفتح إلا قليلاً. وعلى الرغم من انتصار بعض رجال هذه المرحلة لمبدأ «الطاعة» في العلاقة مع السلطان والدولة العثمانية، إلا أن بعض الحركات قد أخذ بمبدأ «الخروج» على هذا السلطان وشقّ عصا طاعته، وأضفى على نفسه سمة الحركات «المناضلة»، وبخاصة حين تصدّى للتدخلات الاستعمارية الغربية: الإيطالية والفرنسية والإنجليزية على وجه التحديد. وفي كل الأحوال تظلّ هذه الحركات والدعوات ذات طابع «سلفي» تقليدي على وجه العموم والإجمال.

أما الذي اخترق هذا الحاجز وأحدث تحوّلاً ملموساً في بنية السلفية التاريخية فقد كان تيار الإصلاح الذي تَقَدَّمَه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. لا شك في أنّ الإسهام الحقيقي لجمال الدين في تيار النهضة الإسلامية الحديث يتمثّل في هذا الجهد الواضح في التركيب بين التقدّم المدني والمادي الأوروبي الحديث وبين التمدن الإسلامي، وهو تركيب كان قد سبقه إليه معاصراه رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذان لا يمكن نسبتهما إلى التيار السلفي على الرغم من تعلّقهما الذي لا يتطرّق إليه الشكّ بالتمدّن الديني الذي يمثّله الإسلام. بيد أنّ ما يجعل من جمال الدين داعية سلفياً لا يكمن في غيرته العميقة على الإسلام وفي طلبه عزّته وعزّة أممه فحسب، وإنّما أيضاً في اعتقاده بأنّ رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرتدان إلى مدى قربه أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه، وبأنّ علة الانحطاط كامنة في هجر «الأصول» ونبذها ظهرياً، وأن الإحياء يكون «برجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وجعل «أصول» الدين هي الغاية والهدف من أجل بلوغ الكمال الإنساني،

لأنّه «متى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل الصعود». وهذه النظرة لا تنتمي إلى «السلفية التاريخية» المتماسكة[32] بقدر ما تعبّر عن نظرة سلفية عامة مشتركة بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومقاصدهم، لأنّ عملية الردّ إلى الأصليْن في الفهم والتفسير، وإلى «اقتفاء آثار السلف» في الأخلاق والفضائل والمسالك[33]، لا تقترن عنده بإزاحة العقل والاجتهاد، وإنّما هي مؤسسة تأسيساً صريحاً على نبذ التقليد وإطلاق طاقات العقل والاجتهاد، والتوسل لإدراك النهضة والترقي بالتمدن الغربي، لا في وجوهه المادية فحسب وإنما أيضاً في وجوهه النظرية التي تنأى عن المادية وتوافق مبادئ الدين الإسلامي كالعدالة وإشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى وانتخاب نواب الأمة وتقييد الحكم بالدستور؛ إذ القوة المطلقة تعني الاستبداد، وحياة الدولة لا تكون إلا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها على غير طريق التفرّد بالقوة والسلطان[34]. وهذا يعني أنّ عناصر جديدة قد دخلت (السلفية العامة) التي أخذ بها الأفغاني، وأن مفهوم (الأمة) قد بدأ يشق طريقه في عالم الإسلام بثوب جديد وأبعاد «حديثة». لكن جمال الدين لم يستخدم هذا المفهوم استخداماً حقيقياً لأنه حين نظر، في معرض جهوده الإصلاحية، في علاقة الأمة بالحاكم الظالم أو الفاسد أو الجائر انتهى إلى أنّ حلّ مشاكل المسلمين يمكن أين يتمّ بقطع رؤوس ملوكهم واحداً واحداً، أي إنه جنح إلى الحلّ «الثوري الفوضوي» الذي يجسّد فعلاً عنيفاً فرديّاً «مباشراً» يتخطّى مرجعية الأمة والنص والسلف، وينأى نأياً عظيماً عن منهج (السلفية التاريخية) الذي ينحاز إلى الطاعة والسمع لأولي الأمر.

ومع أنّ الشيخ محمد عبده يجعل «سِيَر السلف» وجهاً من وجوه فهم الدين، إلا أنّه ذهب إلى أن في ظاهر قضاياه ما يوجّه إلى «التفويض إلى الله» من أجل الفهم مثلما أنّ فيه ما يوجّه إلى اختيار «التأويل» العقلي،

(٣٢) «خاطرات: الأصالة والتقليد،» ص ١٩٢ ـ ١٩٥، و«الاستعمار،» ص ٤٤٨، في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.]).

(٣٣) «خاطرات: الأصالة والتقليد،» ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩، ٣٤٤ ـ ٣٤٥ و٣٨٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣، ٤٧٣ و٤٧٧.

ففي السلف «من الناخبين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني»[٣٥].
وعلى الرغم من الحدود «الكانطية» التي خطّها محمد عبده للعقل إلا أنّه جنح إلى العقلانية الاعتزالية ـ الرشدية إذ قدّم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض محدثاً بذلك فجوة عميقة بينه وبين «السلفية التقليدية» التي لم يكف عن الإشادة بها وبتراثها. وحين حمل على أولئك الذين يجمدون على الموجود وعلى ما هو عند القدماء فحسب، ويزعمون «أن المتأخّر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدّم» خطا خطوة أخرى في طريق الابتعاد عن هذه السلفية. وأيضاً كان في إنكاره للعقيدة التي بثّها نفر بين العامة بأنه «نظر لهم في الشؤون العامة، وأنّ كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم، ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكام وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه»[٣٦]. كان في هذا الإنكار ترسيخ لهذه النزعة المجدّدة في التراث الديني السلفي. وبكل تأكيد كانت فتاواه المشهورة الجريئة ممّا يتّصل بالفائدة الربوية وأكل ذبائح النصارى كيفما كان ذبحها ولبس القبعة ونحت التماثيل فضلاً عن جنوحه في التأويل... علامة بارزة على ابتعاده عن النظرة السلفية القديمة وضلوعه في جهد «تحديثي» صريح يجسّد مذهبه في ضرورة التوافق مع المدنية الغربية والإفادة منها والتسلّح بأدواتها، وهو مذهب وجّه «حركة الإصلاح الديني» التي اتّخذت من شعار السلف والسلفية عنواناً لها على الرغم من ابتعاد أقطابها ـ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ـ عن السلف وإعراضهم عن حاله وواقعه في كثير من الزوايا والجوانب، على ما يرى الدكتور البوطي[٣٧]. والحقيقة أنّ جوهر المذهب هنا يكمن في الاعتقاد بأنّ

(٣٥) محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ص ٤ و١٢٩.

(٣٦) محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٢)، ص ١٢٤.

(٣٧) البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

في إمكان المسلمين أن يضاهوا التمدّن الأوروبي وأن يعيدوا بناء النظام والوجود الإسلاميَّيْن بعملية مزدوجة وجهها **الأول** اجتهادي يتمثّل في إعادة تفسير النصوص وفقاً لمبادئ العلم والعقلانية، ووجهها **الثاني** عملي يتمثّل في تبنّي العلوم والمنجزات المادية الحديثة. وبكل تأكيد لم يكن هذا هو مذهب «السلفية التاريخية»، فالتجديد هنا واضح والتحوّل صريح. وذلك على الرغم مما يمكن تقريره في أمر «سلفي حديث» ـ كمحمد رشيد رضا ـ كان أقرب إلى السلفية التاريخية منه إلى «السلفية المجدّدة»، وذلك بسبب تمسّكه الشديد بالفكرة الذاهبة إلى أن معرفة الإسلام الصحيح تستمد من القرآن والحديث وفهم الصحابة والسلف الصالح، وأنّ آراء هؤلاء تمثّل الإجماع الشرعي الوحيد الملزم لجميع المسلمين عبر أجيالهم المتعاقبة. فمحمد رشيد رضا قبل مبدأ الاجتهاد وقاعدة تغيّر الأحكام بتغير الأزمان وجملة القواعد الفقهية التي أخذ بها تيار (الرأي) الفقهي، وبخاصة أصل الإجماع الذي هو عنده إجماع العلماء بما هم ممثّلون للأمة وللصالح العام. أما ما ميّزه على وجه الخصوص فكان انتصاره لموقف سلفي إسلامي مهم هو التعلّق بنظام (الخلافة) التاريخي واعتقاده الراسخ بأنّ الإسلام نظام ديني ومدنيّ بإطلاق وبأن الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تقوم على قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها. وسيظلّ هذا المعتقد وجهاً بارزاً من وجوه أعمال جميع الذين سيأخذون بما أسميناه بـ «السلفية المُجَدّدة»[٣٨].

والحقيقة أنّ هذه المسألة قد أصبحت في سياق الفكر الإسلامي الحديث، ومع كتاب رشيد رضا **الخلافة أو الإمامة العظمى** ومتعلّقاته[٣٩]، على رأس المسائل الثائرة ذات الطابع العملي المشخّص. إنّ المسألة لم تعد الآن مرتبطة بصفو العقيدة ونقائها أو بالتخلّص من الأهواء والبدع أو بالعدول عما كان يسمى «دقيق الكلام»، وإنّما باتت معلّقة بطبيعة الدولة وبالحكم وبقوانين المجتمع وشرائعه. وكذلك انسحبت إلى درجة بعيدة

---

(٣٨) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٣ (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، خاصة الفصل الخامس، ص ٢٥٩ ـ ٣٩٠.

(٣٩) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م).

الهواجس المتصلة بالنظر إلى (السلف) بما هم «الوسيط» الوحيد المجسّد للنصّ وكذلك الحال في أمر الجدل القديم المتّصل بـ (الأصول) حيث بدت نزعة (الاجتهاد) نزعة ظافرة مستقرّة في جسم التيار المتجدّد، لكن النظرة إلى (السلف) بما هم «قدوة وجيل يحتذّى وخير القرون» ظلّت ماثلة. أما العنصر الأساسي الجديد الذي طرأ فقد كان (مرجعية الأمة) التي تقدّمت وكأنها الوسيط الجديد البديل لـ (وسيط السلفي)، على الرغم من أن ارتباطها بمفهوم (الإجماع) يجعلها مرجعية قديم ممتدة الجذور في (النص) نفسه، وأن عصور «الخلافة الدنيوية» قد «علقت» فعلها ووضعته «بين قوسين».

وليس ثمّة شكّ في أنّ الذي استجمع وجوه هذا الموقف في فكره وفعله كان هو الشيخ حسن البنا الذي قدّر له أن يبني أكبر «جماعة حركية» إسلامية في عصرنا. ومع أنّ القاع الروحي الأخلاقي في دعوة البنا كان أساسياً، إلا أنّ من الواضح أن الغاية البعيدة لفعله تمثلت في إعادة بناء (الأمة) ووضعها على طريق الإسلام وقواعده وفق «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة كلها: فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[٤٠]. ولم تأتِ تعاليم البنّا في صورة «عقيدة تقليدية» على نهج نصوص «العقائد» القديمة، وإنما جاءت لتحمل جميع سمات النظر والعمل التأسيسي السياسي الذي ينشد الخروج من أحوال الانحطاط والفساد بالرجوع إلى «وسيط الأمة» وأداتها الأولى: الدولة أو الحكومة. وههنا يبدو البنّا سلفياً محدِّثاً أو محدَّثاً؛ إذ هو يتطلّع إلى بناء الدولة بالرجوع إلى الدين وأصوله لكنه يعوّل بالدرجة الأولى في تحقيق هذا البناء على (الأمة). من الثابت أن للحاكم دوراً جوهرياً في هذا الأمر، لكن الحاكم الجديد الذي يتصوّره ليس هو (الخليفة) الأموي أو العباسي أو العثماني الذي لا حدود لسلطته وسطوته وإنّما هو على وجه التقريب الخليفة الذي جسّده «خلفاء الرسول» الراشدون

(٤٠) انظر: «رسالة التعاليم،» في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١).

الذين كان لسان حال الواحد منهم يقول: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوّموني»، أي أن يكون مسؤولاً لا أمام الله فحسب وإنما أيضاً أمام البشر أو الرعية. فليس الحاكم هنا إلا عاملاً مأجوراً للأمة بناء على أفضل وأعدل «عقد اجتماعي تلتزم فيه الحكومة بالسهر على المصالح العامة للأمة في إطار في «الأخوة» بين أفرادها، وحدة روحية واجتماعية لا يتحقّق الوجود المشخص للأمة إلا بها»[٤١]. وتبلغ مرجعية الأمة عنده أقصى مداها حين يقرّر مبدأ أساسياً هو احترام إرادة الأمة؛ إذ من حقّ الأمّة أن تراقب عن كثب حاكمها فتشير عليه بالطريق التي ينبغي أن يسير فيها وبالخير العام الذي ينبغي أن ينشده من أجلها. إن احترام إرادة الأمة واتّباع رأيها هما أمران ملزمان للحاكم عليه التقيّد بهما تقيّداً لا يتطرّق إليه الشك. ومع أنّ البناء كان ناقداً شديداً للأحزاب إلا أنّه أقر بأنه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو (أي النظام النيابي) بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه[٤٢]. على أنه ينبغي في جميع الأحوال أن يستند هذا النظام إلى مادة في دستور الدولة تقرّر أن (دين الدولة الإسلام). ومع أنّ أغلبية المنظرين في (جماعة الإخوان المسلمين) تنكر مصطلح تبنّي الديمقراطية وذيوله أو لا ترتاح إليه على الأقل، إلا أنّ علينا أن نقرّ بأنّ تصوّر الشيخ البنا لدور الأمة التمثيلي الملزم، يقود في جوهره شئنا أم أبينا إلى وجوه جوهرية في هذا النظام. ومع ذلك فليس ههنا موضوع الخوض في هذه المسألة الجداليّة أو الخلافيّة؛ إذ الجوهري هنا أن نقرّر بوضوح تام أن «الأمة» تصبح هي «الوسيط» الأساسي بين المسلمين وبين قواعد دينهم وتشخّصات حياتهم القانونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، ونحن ههنا بكلّ تأكيد أمام تحوّل جديد في الحياة الفكرية والعلميّة الإسلاميّة، تحوّل يجسّد السير في طريق ليست هي طريق «السلفية» القديمة بقضها وقضيضها.

والحقيقة أنّ المفكر الذي عزّز هذا الاتّجاه في نظام (جماعة الإخوان المسلمين) هو عبد القادر عودة الذي كان بالفعل أكبر المنظّرين القانونيين

(٤١) جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(٤٢) انظر رسالة «مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي ـ نظام الحكم،» في: البنا، المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٦.

والسياسيين في الحركة وواحداً من أبرز أعلام الفكر العملي الإسلامي الحديث. وكان عبد القادر عودة أميناً على الأفكار الأساسية التي عبّر عنها حسن البنا لكنّه وسّع القول فيها وأضفى عليها عمقاً نظرياً بارزاً، وبخاصة في المسألة السياسية. إنّ الجهد التأصيلي التحديثي الذي بذله هذا المفكر يمدّ جذوره في واقع الأمر في التراث الفقهي السياسي القديم، وبخاصة في أعمال أبي الحسن الماوردي لكنّه لم يقصد إلى إحياء «التصوّر الماوردي» التقليدي بقدر ما أراد أن يبرز مبادئ المساواة والحرية والشورى وأن يدلّل على أنّ الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثّلان بصونهما لهذه المبادئ نظاماً سياسياً عصرياً. وفي ما يتعلّق بمنزلة الأمة من النظام الإسلامي رأى عبد القادر عودة أنّ هذا النظام ـ بقيامه على «الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة» وعلى «السمع والطاعة والثقة» في مرحلة التنفيذ ـ قد جمع بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل وما ينسب إلى الدكتاتورية من محاسن دون أن يشوبه شيء من عيوب النظامين»[(٤٣)] على أنّ نظريته في الحكم ـ التي تقوم على أنّ الحاكمية أو الإمامة هي عقد بين الأمة والحاكم، وأن لسلطة الحاكم حدوداً لا تتعداها وأنه مسؤول أمام الأمة عن فعله وأن «الأمة هي مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها وبما يُلزِم الله الحكام من الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كل أمور الحكم والتزام ما يراه ممثلوها»[(٤٤)] تظلّ أبرز ما يجسّده فكر عبد القادر عودة. وهو بكلّ تأكيد تعزيز للاتّجاه «المحدث» في النزعة السلفية الحديثة. والسبب بيّن، وهو أنّ الشورى «الملزمة» لممثّلي الأمّة تجعل من الأمّة «الوسيط» الشرعي الحقيقي في رسالة «الاستخلاف» التي أنيطت بالأمّة وبمن ينوب عنها ويمثّلها في «حراسة الدين وسياسة الدنيا» وفقاً لـ «عقد» يبرم بين الأمّة وبين الحاكم تختار الأمة بموجبه هذا الحاكم وتبايعه برضى منها واتّفاق معه.

لقد أصبحت هذه النظرية إحدى القواعد الأساسية للفكر السياسي

---

(٤٣) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م)، ج ٢، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٤٤) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ط ٢ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

الإسلامي المعاصر الذي يحرص على الانتساب إلى السلف على الرغم من سمات التحديث التي اختارها أو اضطر إلى تقبّلها، أو على الرغم من التحفّظ الذي أبداه بعض «السلفيين المحدثين» بإزاء المرجعيّة القطعية» التي عزاها للسلف سلفيّ متأخر كابن تيمية.

والحقيقة أنّ علينا ههنا أن نلاحظ أمرين بارزين:

الأول: أنّ رجال «السلفية المُجدَّدة» ـ سواء أكانوا من شيعة (الإخوان المسلمين) أم ممن يشاركونهم بدرجات متفاوتة المقاصد والغايات والمعتقدات يسلّمون جميعاً بدور مركزي للأمة يجعل منها الوسيط الحقيقي الشرعي الذي تناط به أمور الدولة والمجتمع، في ضوء الشريعة واستناداً إلى الإجماع بطبيعة الحال، وهكذا تصبح الأمة هنا ـ أو عقل الأمة ـ امتداداً للنص وبديلاً لكل المؤسّسات التاريخية الأخرى البديلة.

ومن الضروري أن نلاحظ هنا أنّ المنظّرين السياسيين الذين يتعلّقون بهذا المذهب يستأنفون «توظيف» جملة الأصول التي أخذت بها المذاهب الفقهية الرئيسة بحيث تردّ هذه الأصول التي هي مصادر التشريع إلى الأربعة الآتية: القرآن، والسُنّة، واجتهاد الرأي، والإجماع. وفي العقود الأخيرة أصبح أصل (الاستصلاح) المستلهم من الفقه المالكي أصلاً أثيراً عند أغلبية المفكرين الذين تصحّ نسبتهم إلى السلفية المُجدَّدة، كما باتت النزعة الاجتهادية التجديدية نزعة صريحة عامة عندهم[٤٥].

الثاني: أنّ «السلفية المجدّدة» اتخذت موقفاً «نقدياً» بإزاء «الوسيط السلفي» وقبالة «مسلمات» أعلام السلفيّة التاريخيّة إلى ابن تيمية. والقضيّة

(٤٥) تبدو هذه النزعة الأصولية الاجتهادية بوضوح في أعمال محمد أبو زهرة ومحمد الغزالي ومحمد المبارك ومصطفى السباعي ومحمد عمارة وكثيرين آخرين. والأدبيات وفيرة منها على سبيل المثال: فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، محمد الغزالي: **هذا ديننا** (القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، و**السُنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)؛ يوسف القرضاوي: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٩)، و**الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، ومحمد سعيد رمضان البوطي، **على طريق العودة إلى الإسلام**، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ مكتبة الفارابي، ١٩٩٢).. إلخ.

العامة التي نلقاها في أوساط «السلفية المُجَدَّدة» هي عدم التسليم بوجود «مذهب» مستقرّ للسلف، يصح أن يكون عقيدة قطعية جازمة. ويقرر يوسف القرضاوي أنّ العودة إلى ما كان عليه السلف لا تعني «أن نكون نسخاً (كربونية) لهم، بل المهم أن نتمثّل منهجهم وروحهم في فهمهم وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة»[٤٦]. وهو يضيف إلى ذلك أنّ القصد هو «اتّباع منهج السلف لا مجرد أقوال السلف في المسائل الجزئيّة وأنت بمعزل عن منهجهم الكلّي المتوازن، وقد تلتزم بهذا المنهج، بروحه ومقاصده، وإن خالفت بعضهم في بعض ما ذهبوا إليه من آراء واجتهادات. وهذا هو موقفي من الإمامين ابن تيمية وابن القيم، فأنا أحترم منهجهما الكلي وأتفهمه تماماً ولكن هذا لا يجعلني آخذ بكل ما ذهبا إليه من أقوال. ولو فعلت ذلك لكنت مقلّداً تابعاً لهما في كل شيء ولخالفت منهجهما الذي دعَوا إليه وأوذيا في سبيله، وهو منهج النظر واتّباع الدليل والنظر إلى القول لا إلى قائله»[٤٧]. أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي فكان أبرز «السلفيين المحدثين» الذين حرّروا مفهوم السلف من التصوّر الأسطوري الذي استقر عند بعض المنتسبين إلى أتباع السلفية إذ اعتقدوا أن للسلف «مذهباً» ثابتاً محدداً إلى جانب الأصلين الرئيسين: القرآن والسُنّة. والقضية الكبرى التي يدافع عنها الدكتور البوطي هي أنّه لا وجه لإقرار (مذهب) للسلف يقابل مذهباً للخلف ويتميّز عليه بالطبيعة وبالقيمة، وأنّ ما ينسب للسلف لا يعدّ بمثابة «الحجة النصية» أو «المنهج الملزم الذي يجب على الجميع اتّباعه»؛ لأنّ «الحجّة الملزمة في حقّ كل من السلف والخلف، هي ما تقتضيه أصول الدلالات وكليات المبادئ الاعتقادية المجمع عليها»[٤٨]. ويلاحظ الشيخ البوطي في حال السلف وقائع أساسية لا ينبغي لأحد إغفالها:

الواقعة الأولى: أنّ السلف لم يَخْلصوا من الاختلاف والتباين في كثير من الآراء «الاجتهادية» كما أنهم لم يكونوا منزّهين عن الخطأ والسهو والنسيان.

---

(٤٦) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، ص ٥٢.

(٤٧) يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، ط ١٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ص ١٠٥.

(٤٨) البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص ١٤٣.

الواقعة الثانية: أنّ السلف لم ينظروا إلى اجتهاداتهم واستنباطاتهم ومواقفهم بعين التقديس.

الواقعة الثالثة: أنّ السلف لم يجمدوا عند أقوال أو آراء أو عادات بعينها ولم يتلبّسوا هذه الأمور بـ «حرفية» قاطعة نهائية وإنما تطوّروا في هذه الأقوال وتفاوتوا وتباينوا ولم يؤدّوا لنا مذهباً لا اختلاف فيه.

الواقعة الرابعة: «أنّ العصور الثلاثة المباركة الأولى في صدر الإسلام لم تشهد ظهور مذهب في قلب الأمة الإسلامية اسمه المذهب السلفي أو مذهب السلف له مقوّماته ومميزاته التي تفصله وتميّزه عن سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوّؤونها في العلوّ والشرف من دون سائر الذين لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب». لذا كان التمذهب بالسلفيّة بدعة صريحة. أم «اتّباع السلف» فالقصد منه «تكريم أولئك الذين أمر رسول الله (ﷺ) بتكريمهم من أصحاب تلك القرون الثلاثة الأولى» و«الاستضاءة بسلوكهم وعلومهم» في فهم «المنهج الإسلامي» على ما قرره الشيخ القرضاوي. أما ما زعمه ابن تيمية من تصوّر مذهب للسلف فدعوى لا أصل لها، فضلاً عن أنّه قد أخطأ وانحرف في أمور عديدة نسبها إلى السلف وهم لم يعرفوها[٤٩]. وفي اعتقاد الشيخ البوطي «أنّ الكتاب والسُنّة ـ بمنهجهما الذي يجب فهمهما والعمل بهما على أساسه ـ هو الميزان المحكم و«الحجة على السلف وغيرهم، وليس السلف هم الحجة الفعلية عليه»[٥٠]. لكنه مع ذلك يضع السلف بفضل فطنتهم وقربهم من النبيّ والوحي وبعدهم عن الجنوح إلى الشهوات والأهواء في مرتبة «الأستاذية» في التنبيه على كيفية الأخذ بالكتاب والسُنّة واستخلاص المعاني منهما، بما يعني أنّ السلف «هم الوسطاء» بين عقولنا ونصوص الكتاب والسُنّة، فبهداهم اقتدى الخلف ومن فهومهم واجتهاداتهم اعتصرت موازين الاجتهاد وقواعد التفسير[٥١]. وليس القصد هنا «الوسيط المذهبي» وإنما «الوسيط المنهجي»

---

(٤٩) المصدر نفسه، أماكن متفرقة، وبخاصة ص ٢٢، ٥٦، ١٢٩، ١٤٣ ـ ١٤٤، ١٥٨ ـ ٢١٢ و٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

الاجتهادي؛ إذ المنهج عند الشيخ البوطي ذو أصول هي «القرآن والسُنّة والاجتهاد بأشكاله الأساسية الخاضعة في ذاتها للتطور والتغيير»[٥٢].

الحقيقة أن اعتبار البوطي السلف «وسطاء» بين عقولنا وبين نصوص الكتاب والسُنّة يمكن أن يوهم بأنّه يتمثّل لنفسه الصيغة القديمة للسلفية، لكن واقع الأمر هو أنّه لا يفهم من «الدور الوسيط» هذا أكثر من الاقتداء بهديهم والإفادة من اجتهاداتهم وفهومهم لا بما هي مادة (مذهب ثابت محدد) وإنّما بما هي اجتهادات تدرك الصواب مثلما يمكن أن يطالها الخطأ والسهو والنسيان. لأنّ البوطي صريح في ربط فكرة الدولة بفكرة (الأمة)، وأن بيعة إمام الدولة ينبغي أن تصدر عن هيئة تمثيلية هي عنده أهل (العقد والحل) الذين هم «العلماء والرؤساء ووجوه الناس» بهم ينعقد (الإجماع) الذي هو أحد مصادر الشريعة. وفي رأي البوطي أن هذا «يمكن أن ينطبق في عصرنا الحاضر على ما يسمى بالمجلس النيابي أو التأسيسي أو مجلس الأمة؛ إذ الشأن أن تلتقي في أعيان الأمة وعلمائها وأولي الدراية والوجاهة فيها، وهم يسمون في اصطلاح الشريعة الإسلامية أهل الحل والعقد. ولكن إذا تسنى أو تلاقى على بيعة الإمام سار الناس على اختلافهم، فذلك من شأنه أن يزيد أساس البيعة متانة وإن لم يكن بحدّ ذاته أمراً مشروطاً»[٥٣]. ومع ذلك فإن البوطي يتابع الماوردي في التسليم بشرعية مبدأ «ولاية العهد» وبطريقة «الاستيلاء بالقوة والغلبة»، وهما مبدآن ينهضان في وجه إطلاق مبدأ المرجعية للأمة وإجماعها الشامل في مسائل الحكم والتشريعات وسياسة الدول والمجتمع، ويسوّغ ثانيهما ـ أعني الاستيلاء بالقوة والغلبة ـ الأنظمة السياسية الاستبدادية والحكم وفقاً لما أسماه الفقهاء السياسيون القدامى إلى ابن خلدون بنظام «الملك العضوض»[٥٤]. وهذا، على وجه التحديد، ما تنهض في وجهه (حركة الاتجاه الإسلامي) التي تتعلق بأساسين للدولة الإسلامية هما النص والشورى، رأى فيهما راشد الغنوشي، متابعاً في ذلك عبد القادر عودة، الدعامتين الأساسيتين لكل حكم إسلامي خالص

---

(٥٢) البوطي، **على طريق العودة إلى الإسلام**، ص ٩٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٥١.

(٥٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، وعودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ٧٧.

سواء أكان اسمه الخلافة أم المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إنّ ذلك من واجباتها الشرعية؛ إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام[٥٥]. ومعنى ذلك أن «الشورى أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد (. . .) ومن ثَمّ كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خوّلها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ. . . في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره»[٥٦]. لكن المشاركة هنا هي أن غموضاً شديداً يدور حول مصطلح الشورى وصلته بأهل العقد والحل وبأهل الاجتهاد من علماء وفقهاء وغيرهم. أما الاختيار النهائي للغنوشي فهو أنّ «أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدّث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن، ولكن في حدود مبادئ الشريعة»[٥٧]. وخلافاً لما يذهب إليه الشيخ تقي الدين النبهاني من أن التشريع هو «ابتناء حق لولي الأمر» ـ أي للخليفة أو رئيس الدولة «المجتهد» ـ وأنّ «رئيس الدولة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة»[٥٨]، يقرّر الغنوشي في نبرة «جمهورية ديمقراطية» أنّ الأمة تشارك ـ إلى جانب النص ـ مشاركة فعالة في التشريع، ويقول: «إن الإجماع الذي عدّ في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب والسُنّة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام على اختلاف اتّجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع. وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس

---

(٥٥) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٥٨) انظر: تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٥ (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣)، ص ٥٧، وفهمي جدعان، «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر،» في: فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ١٥٣ ـ ١٦٠.

انظر أيضاً عرض للنظام وفق تصور النبهاني، في: محمود الخالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام** (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠)، الباب الرابع، «القاعدة الرابعة»، ص ٣٢١ ـ ٣٧٥، إذ «لرئيس الدولة وحده حق تبني الأحكام الشرعية، وهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين».

غريباً عنها بل هو رشح من هديها طالما ظلّت الأمّة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله، وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوّة، فالحسن ما رأته حسناً»[٥٩]. مع الغنوشي تصبح «الحاكمية» الشرعية ـ أو السيادة ـ للنصّ أو الوحي، وللأمة وما تسنّه من قواعد وأحكام. وههنا نبلغ في حقيقة الأمر غاية ما وصلت إليه السلفية المحدثة من تفتح وازدهار وتقدّم.

(٣)

نجم التحوّل الكبير في الحراك الإسلامي المعاصر عندما جنح سيّد قطب في مطلع الستينيات إلى التخلّي عن المنهج الذي كان سائداً في فهوم وأعمال جماعته ـ جماعة الإخوان المسلمين ـ والتعلّق بمنهج في الفعل جديد ليس هو المنهج الذي وجّه السلفية التاريخية، ولا هو الذي تمّ الأخذ به في الأطياف المختلفة للسلفية المُجَدّدة. ولعلّ المقابلة بين كتابه **معالم في الطريق** وبين كتاب يوسف القرضاوي **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة** ـ وقد ظهرا في الحقبة نفسها ـ تشي بالفروق المنهجية الأساسية التي تنأى بطريقة سيد قطب عن الطريقة السائدة في التيار. وإذا كان القرضاوي يربط جهد الإصلاح بحل إسلامي تقوم عليه حركة إسلامية جماعية منظّمة هدفها إنشاء جيل مسلم يحمل الدعوة إلى الناس لبناء «حكم إسلامي راشد»، فإنّه يحرص في الوقت ذاته على أن تتحلى هذه الحركة بالوعي والمرونة وبالارتباط بطبقات الشعب كافة واعتبار المجتمعات والشعوب التي تنشط فيها الدعوة مجتمعات وشعوباً «إسلامية»، «حتى الذي ينحرف عن الإسلام بسلوكه ومعاملته تجده مع الإسلام بعواطفه وقلبه»، وما زالت كلمة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» تلمس في أعماق المسلم وتراً حساساً وتهزّ فؤاده هزّاً عميقاً، وما زالت آيات القرآن الكريم هي التي يرتعش لها كيان المسلم كلّه كلّما خاطبه داعية مخلص[٦٠]. ومعنى ذلك أنّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليست مجتمعات كفر، ولا مجتمعات «جاهلية»، وأنّ

---

(٥٩) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٦٠) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ص ٢٤٣.

الخروج عليها والانفصال عنها ومناصبتها العداء أو مقاتلتها هي أمور غير شرعية.

ههنا على وجه التحديد يفارق سيّد قطب جماعته، ويتّخذ لنفسه طريقاً جديدة ومنهجاً كان يرى بكل تأكيد أنّ له سنداً في تجربة الرسول (ﷺ) الدعوية نفسها. ومع أنّ فكر سيد قطب يمدّ جذوره في أعمال أبي الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني إلا أن تجربته السياسية المريرة في أجواء «نظام الثورة» الناصري قد وجّهت حراكه الوجهة التي استقرّ عليها. وليس ههنا موضع التفصيل في تجربته النظرية والعملية ـ فضلاً عن أنّها معروفة عند القاصي والداني ـ وإنما موضع القول هنا أن ننبّه على التحول الذي أحدثه قطب في الفكر السلفي التقليدي المُجَدَّد حين اكتشف دور «الفئة المختارة» في إحداث عملية التغيير وفي ضرورة إنفاذ مبدأ «الحاكمية الإلهية» التي رأى أنّ النظام الإسلامي بأسره يستند إليها، وأنّه لا يمكن أن يتحقّق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب في «الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهل القائم فعلاً»، وإنّما ينبغي لتحقيقه قيام «وجود فعلي» للإسلام وهذا لا يتأتّى بالأفراد «المسلمين نظرياً» وإنما بأن «تتمثّل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمّع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى... منفصل ومستقل عن التجمّع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أمّا محور التجمّع الجديد فهو قيادة جديدة تردّ الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»، وتخلع كل ولاء للتجمّع الحركي الجاهلي، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة التي تهدف إلى وضع حدّ للمصالحة مع التصوّرات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية في كل مكان، وإلى «نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام»، «فإما الإسلام، وإما الجاهلية، وإما حكم الله، وإما حكم الجاهلية»[٦١].

إن هذا النهج في النظر والفعل يختلف بكل تأكيد عما جرت عليه

(٦١) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٥ ـ ٦٧، وجدعان، «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر،» ص ١٦٠ ـ ١٦١.

السلفيات التاريخية من تشبث عظيم بوحدة (الجماعة) الإسلامية ومن إنكار (الخروج) على الجماعة وأولي الأمر حتى حين يكون الجور ديدنهم، ومن الاعتقاد القائل، على الرغم من كل شيء: «الدار دار الإسلام والمسلمون على ظاهر العدالة»، كما أنه يباين السلفية المحدثة التي لم تذهب أبداً إلى القول إنّ المجتمعات الإسلامية الحالية هي «مجتمعات جاهلية» أو مجتمعات «كفر». والحقيقة أنّ التجربة السياسية «الذاتية» لسيد قطب قد أدّت دوراً حاسماً في هذا الاتّجاه، مثلما أنّ «أزمة الآفاق المسدودة»، في القطاعات السياسية والقومية والوطنية والاجتماعية والاقتصادية، هي التي وجّهت الجماعات الإسلامية الناشئة التي نجمت بعد عقد واحد من رحيل سيّد قطب إلى اختيار طريق «الفعل المباشر» العنيف في «المجتمع الجاهلي» والدول التي تقرّر النظر إليها بما هي دول جاهلية وكفر. وهنا أيضاً لا يتطلّب الأمر مزيداً من التفصيل في أفكار وأعمال (الجماعات الإسلامية) المحايثة لنا بوجودها وفعلنا منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمان، فهي حديث الكون بأسره. وما يهمني هنا ينحصر في موقع «السلفية» من هذه الجماعات أو في موقع هذه الجماعات من السلفية.

والحقيقة أنّ هذه الجماعات قاطبة تنسب نفسها إلى السلفية ـ بمعنى العودة إلى الأصول ـ وتسوّغ فكرها ومنهجها وعملها بالردّ إلى هذه «الأصول». بيد أنّ الأصول التي ترتدّ إليها ليست هي الأصول ذاتها في جميع الأحوال والحالات، والتفاوت ههنا بيّن، وأنا أسمّي سلفية هذه الجماعات بالسلفية «المتعالية المباشرة». فهي «متعالية» بمعنى أنها على وجه العموم تعلو على «الأصول الوسيطة» وعلى التراث والتجربة التاريخية للأمة وتذهب إلى (الأصول ـ النصوص) مباشرة تستلهمها وتستنطقها بقدراتها الذاتية الواثقة. وهي «مباشرة» بمعنى أنّها تختار «الفعل المباشر» لتغيير الواقع دون المرور بمؤسسات وقوى المجتمع والدولة التقليدية الوسيطة من غير اكتراث بالنتائج العملية التي تترتب على هذا الفعل أياً كانت طبيعته. فالأصل عند صالح سرية، قائد تنظيم الفنية العسكرية، الكتاب والسُنّة، والإيمان يحكم عليه وفقاً لما يقول السلف، بالإقرار بالجنان والتكلم باللسان والعمل بالأركان، أي إنه اعتقاد وعمل. والعمل هو الأساس، والعمل يعني الجهاد، جهاد المجتمعات الجاهلية ودول الكفر

القائمة[٦٢]. أما العلاقة بالأصول فينبغي أن تكون بغير وسيط: «نريد للفئة المؤمنة (. . .) ألا يكون بينها وبين القرآن أي حاجز»[٦٣]. وشكري أحمد مصطفى، أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) هو أيضاً يلتزم بالقرآن والسُنّة، وبالقرآن والسنّة وحدهما؛ إذ ينكر «التقليد» للرجال ولآراء الرجال الذين يسمّونهم «الأئمة»، ويحمل على أولئك الذين «وضعوا تيجان التقديس بل وهالات الربوبية على رؤوس الأئمة لتصبح مجرد تخطئتهم أو (تخطئة) واحد منهم خروجاً على الشريعة واعتداء على الدين»، مؤكداً أن الله قد كلف الجماعة المسلمة في آخر الزمان التكليف نفسه الذي افترضه على أول المسلمين وأنهم قادرون على فهم الدين الإسلامي من كتاب الله وسُنّة رسوله من دون الرجوع إلى أهل الاجتهاد القدامى وإلى علماء السلطة الحاكمة، وإنما بكل بساطة بالذهاب إلى المعجم اللغوي لفهم الكتاب والسُنّة[٦٤]. والأصل عنده كتاب الله وسُنّة رسول الله، إذ يحرّم الأخذ من غيرهما، ويحمل على أولئك الذين تعلقوا بالاجتهاد سواء أكان ذلك في صورة ما يسمونه بالإجماع أو قول الجمهور أو قول الصحابي أو قول الفقيه أو أهل المدينة أو القياس. فكل ذلك باطل[٦٥]. و(جماعة المسلمين) تعلن «أنه لا دين عندها إلا دين الكتاب والسُنّة، وأن عليها أن تعيد الناس إلى ربهم، وأول ذلك هو إعادة الناس إلى كتاب الله وسُنّة رسوله وتحطيم الأصنام المعبودة من دون الله وأولها دون مواربة هو صنم الأئمة المتبعين بغير سلطان من الله»[٦٦]. أما مفهوم الأمة فلا يحتل مكانة خاصة في فكره، ذلك أنّ الدين الإسلامي، عنده، «دين عمليّ واقعي، وهو يعلم أن عموم الناس لا يملكون الإمكانات الصحيحة سواء من القدرات العقلية ولا من المعلومات الواردة على اختيار الأصلح لهم»[٦٧]. ولعلّ هذا هو السبب

---

(٦٢) صالح سرية، «وثيقة رسالة الإيمان،» في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، ص ١، ٨ و٤٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون**، ص ٣٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

الذي من أجله «لم يجعل للأمّة مطلق السلطة على الحكم وإنّما جعل للحاكم السلطة على الأمّة، إذ حكمها بكتاب الله وسُنّة رسوله (ﷺ)»، أما ما ذكر عن الشورى «فهو أمر مخالف تماماً لهذا المعنى، حيث إنّ الحاكم في الأمة الإسلامية هو الذي يختار موضوع الشورى ويختار من يستشير، والشورى بعد ذلك مُعْلِمة له وليست مُلْزِمة له، وله أن ينفرد برأيه بعد الشورى وإن اجتمعت الأمة كلها على خلاف رأيه»[٦٨]. وفقاً لجملة هذه التصوّرات تصبح مفاهيم السلف والأمة والاجتهاد، بما هي أصول «تقليدية» في فهم الشريعة واستنباط الأحكام، غير ذات أساس. أما العلوم البشرية الدنيوية من فلك ورياضة وفلسفة وفيزياء وغيرها فهي «فتنة» تبعد عن الله وينبغي اجتنابها... ومعنى ذلك إسقاط مفهوم التراث والذهاب إلى النص الديني وحده ـ الكتاب والسُنّة ـ منهما فقط يتمّ الاستدلال وبهما وحدهما يحتج ويُعْتَد.

ويذهب عبود الزمر، أمير جماعة الجهاد، مذهباً مناقضاً؛ إذ يضع منهجاً فكرياً يستجمع عناصره من «السلفية التاريخية» ويقيمه على القرآن الكريم، والسنّة المطهّرة، والإجماع ـ الذي هو عنده اتفاق المجتهدين في عصر من العصور بعد النبي (ﷺ) على حكم شرعي ـ وأقوال أئمة السلف الصالح كأحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي والذين أخبر عنهم الرسول بقوله: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، والفتاوى المباشرة للعلماء المعاصرين الثقات في القضايا الجديدة. وهو يصف منهجه بأنه «دعوة سلفية أصولية» أساسها العودة إلى الكتاب والسُنّة بفهم السلف الصالح (جيل القرون الثلاثة الأولى) التي زكاها رسول الله (ﷺ) بقوله: «خير القرون قرني..»، ومجالها اعتقاد صحابة رسول الله (ﷺ) ومن تبعهم بإحسان دون زيادة أو نقصان، والعودة إلى فهم السلف الصالح للكتاب والسُنّة ونبذ الابتداع في الدين اقتداءً بالإمام أحمد بن حنبل الذي يقول «لا تقل قولاً ليس فيه سلف»[٦٩]. لكنه في مقابل ذلك يجنح ـ عملياً ـ إلى الإيمان «بحتمية الصراع» بين قوى الكفر

---

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣ ـ ١١٤.

والإيمان، وإلى التشدّد في مقاتلة «أئمة الكفر» و«الأنظمة الكفرية» ـ إذ «لا ولاية لحكام اليوم علينا لخروجهم عن دائرة الإسلام» ـ وذلك للمضي قدماً نحو إعادة «الخلافة الإسلامية الغائية»، أي إقامة «دولة إسلامية على نهج النبوة»؛ إذ إنّ «البديل الإسلامي المنشود المتمثّل في الخلافة الإسلامية على نهج النبوة أصبح ضرورة لإنقاذ العالم من جاهليته»، والسبل المشروعة لتحقيق ذلك هي الجهاد والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٧٠).

أما **وثيقة الإحياء الإسلامي** (١٩٨٦) من منظور جماعة الجهاد الإسلامي ـ التي وضعها كمال السعيد حبيب، أمير تنظيم الجهاد ـ فتربط مستقبل حركة الإحياء الإسلامي بعدد من المبادئ أولها «الالتزام بالطابع السلفي»، وهو يعني:

١ ـ الاتّفاق مع السلف في أصولهم التي أخذوا عنها، وهي: القرآن والسُنّة والإجماع والقياس.

٢ ـ الاتّفاق معهم في الفهم، فلا تفهم النصوص فهماً فلسفياً كما تفهمه الفلاسفة ولا فهماً رمزياً كما تفهمه الصوفيّة ولا فهماً عقليّاً كما تفهمه المعتزلة.

٣ ـ محاولة الاقتراب قدر الإمكان من فترة الخلفاء الراشدين في التطبيق الواقعي للمنهج في حياة الأمة أي بصياغة أخرى محاولة إعادة الالتحام مرة أخرى بين المجتمع والمنهج كما كان في الفترة الأولى، فترة الخلفاء الراشدين(٧١).

والمقصود من «السلفية» في (الوثيقة) «تلك التي يعبّر عنها الصحابة والتابعون وتابعوهم حتى نهاية القرن الثالث الهجري أو حتى نهاية القرن الرابع على أقصى تقدير، لحديث رسول الله (ﷺ) «وخير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وفي رواية أخرى الذي يلونهم «قرناً رابعاً» وفي هذه الفترة عبر العلماء (ر) عن الاستمرارية السلفية للفهم

---

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٧.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٣٧.

الإسلامي. وليس القصد بهذا الالتزام إعادة هذه الفترة كما كانت بأبنيتها وهياكلها ومؤسساتها كلها وإنما «تمثّل المنهج وتطبيقه تطبيقاً حيّاً كما أراده الله سبحانه وتعالى». وبما هي حركة إحياء تعنى بـ «إعادة المجتمع للالتحام مع منهج الله»، فإنّ السلفية تعتبر حركة ثورية ترفض الواقع القائم حين لا يعبّر عن الإسلام، مثلما تعتبر حركة معاصرة «بمعنى أنّها تعبير عن أوضاع العصر الذي تدعوه للتجديد والإحياء فيه من منطلق العودة إلى أصول هذه الأمة، وهي الإسلام، «فإنّ آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها»، كما أنها حركة معاصرة، بمعنى طرح جيل لهذا الواقع يتفق مع الإسلام. ومن ثَمّ فإنّ خاصيّتَي الثورية والمعاصرة تتلازمان. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذه «السلفية المجاهدة» لا تحكم بالإعدام على الحضارة المادية وفق ما ذهب إليه سيّد قطب، وإنّما هي تريد إخضاع هذه الحضارة المعاصرة ـ التي كان للمسلمين فضل في صنعها ـ للمنهج الإلهي الذي يحمي المادة بالأخلاق الإلهية التي لا صلاح للعالم إلا بالعودة إليها[٧٢].

وجماع هذه الفهوم يفضي إلى أمرين:

الأول: أنّ «الوسيط السلفي» هو موضوع خلاف بين الحركات والجماعات المعاصرة، يسقط عند بعضها ويبقى عند بعضها الآخر.

الثاني: أنّ هذه الحركات التي انتسبت إلى «السلفية» تفرّدت جميعها بفهم «نضالي» أو جهادي أو قتالي للسلفية، واعتقدت أن تلك هي ماهيّة السلفية الحقيقية، سلفية القرون الأولى.

ويثير هذا الأمر الثاني وجهاً أساسيّاً من وجوه «السلفية المتعالية المباشرة»، هو الوجه العملي الذي يفضي إلى الصراع والمجابهة المقاتلة والمفاصلة، وهو وجه يتشبّث قادة الجماعات الإسلامية بنسبته إما إلى النصوص الدينية نفسها، وإما إلى (المنهج السلفي) الذي جرى عليه السلف الصالح في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى، وإما إلى ابن تيمية.

والحقيقة أنّ السّمة العمليّة هي السمة الغالبة على هذه الجماعات.

---

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (الحاشية ١٠٥).

ومع ذلك فإنّ الطابع «الأيديولوجي» العميق لها قد ألزمها ببسط فهومها وأنظارها في عدد من المسائل الكلاميّة القديمة التي وجّهت توجيهاً عمليّاً، وفي مقدّمها مسألة الإيمان والكفر. ففي **رسالة الإيمان** (١٩٧٣) التي وضعها صالح سرية عرضٌ للعقائد التي بني الإسلام عليها ـ الإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله وأنبيائه وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى، وتوجيه لفهمها توجيهاً عمليّاً. فليس المقصود بالإيمان بالله مثلاً مجرّد الاعتقاد بأنّ الله موجود ـ وهو أمر بديهي ـ وإنّما تقرير القول إنّ الله وحده هو المتصرّف في شؤون الكون وهو صاحب التشريع، وأنّ كلّ الأنظمة وكذلك كلّ البلاد الإسلامية التي اتّخذت لنفسها مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسُنّة هي نظم كافرة، وهذا هو أساس التوحيد والشرك في هذا العصر. وفي رأيه أنّ قضايا (الكلام) القديمة التي تنتمي إلى عصر «الترف الفكري» ـ كقضايا الصفات والغيب وغيرها التي ورد ذكرها في القرآن والسُنّة ـ هي قضايا متشابهة لا نخوض فيها؛ إذ «لا يهمّنا إلا ما ينبني عليه عمل»[(٧٣)]. والإيمان بالنبي لا يعني تقديسه والاعتقاد بعبقريته «وإنما المقصود اتباعه»، والإيمان باليوم الآخر يعني الحرص على تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي. والإيمان بالقدر يعني الشجاعة التي لا تعرف الخوف لا من الموت ولا من غيره، والشروع في تغيير المنكر بلا خوف أو وجل من السجن أو قطع الرزق أو الإعدام، إنّه «هو الذي يعطينا الشحنة الدافقة التي تدفعنا إلى التنفيذ دون المبالاة بالمخاطر»[(٧٤)] . . . وهكذا.

أما الوجه المقابل للإيمان ـ أعني الكفر ـ فيطال الدولة والمجتمع والأحزاب والجمعيات والمبادئ العقائدية. «إن الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»[(٧٥)]. والأمر نفسه ينسحب على جميع الحركات والأحزاب والمفاهيم المخالفة للإسلام كالديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية والوطنية والقومية الأممية وغيرها، فكل من اعتنقها كافر؛ إذ

---

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١: **الرافضون**، ص ٣٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩.

الأصل في كل شيء أن يرد إلى الإسلام بأصليه: الكتاب والسُنّة، وما خلا ذلك فباطل وكفر. أما ما لم يوجد له حكم أو نص فيهما فالمرجع فيه إلى «ولي الأمر» يشرّع فيه وفقاً للأسس الإسلامية من دون أن يكون ذلك ملزماً لمن بعده. وهو رأي تقي الدين النبهاني وحزب التحرير، ولا بد من القول أخيراً إنّ أركان الإيمان ثلاثة ـ «كما يقول السلف» ـ : «الإقرار بالجنان» والتكلّم باللسان والعمل بالأركان، خلافاً للرأي السائد الذي يجتزئ بالاعتقاد أو به وبالكلام ويهمل العمل «الذي هو الأساس».

ويؤكد شكري أحمد مصطفى، أمير «جماعة المسلمين» أن الوجه العملي هو الغاية؛ إذ «إن مراد الله من الخلق أن يطيعوه لا أن يقرّوا بطاعته، وأن يعبدوه لا أن يقرّوا بوجوب عبادته، وأن يجتنبوا محارمه لا أن يقرّوا بوجوب اجتنابها، وإنما الإقرار بذلك كلّه ضرورة لبلوغ هذه الغاية العملية. وبهذه البديهية نكون قد أسقطنا مذهب أهل السُنّة كلّه المبنيّ على أنّ الإسلام هو الإقرار وأن شرط الكفر هو الجحود والإنكار القلبي واللساني»[٧٦].

وخالص القول إنّ «الغاية من الخلق هي الأعمال»، وإن «الدين دين عملي»[٧٧]. وهذا المذهب في الاعتبار يفسّر إلى حدّ توجّه قادة الجماعات الإسلامية ومنظّريها إلى المسائل العملية واجتناب الخوض المفصّل في القضايا النظرية التي كانت هي السمة الغالبة على «السلفية التاريخية» وما قرّرت من عقائد سمّيت بـ «عقائد السلف». وهذا التوجّه نفسه يقع في قلب الممارسة الفعلية التي جعلت من «الحكم بما أنزل الله حكماً فعلياً» ديدن هذه الجماعات وهمها الأقصى. ومعنى السلفية نفسها ـ بما هي «عقيدة السلف الصالح جملة» ـ أصبح «تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوّة» بالعمل والبذل والجهاد ومقاتلة جميع الأنظمة والحكومات التي باتت باحتكامها إلى نظم غير نظم الإسلام «كافرة وجاهلية وساقطة الشرعية».

---

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥. من الضروري أن نلاحظ أن عبارته الجريئة: «نكون قد أسقطنا مذهب أهل السُنّة كله» قد وردت في أقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى، أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا عام ١٩٧٧ وفقاً لما أثبت ونشر رسمياً من هذه الأقوال.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٧.

وههنا يتمثّل الخلاف الأساسي بين هذه الجماعات وبين التيار المركزي في السلفية المجدّدة ـ الذي مثّله (الإخوان) وبعض الدعوات المعتدلة في الجماعات نفسها كتلك التي عبّر عنها عبد الله السماوي الذي لم يكفّر المجتمع. وإذا كان شعار الإخوان مثلاً: «نحن دعاة لا قضاة»، وكانت مهمتهم هي الدعوة الإسلامية والمعارضة الضاغطة السلمية وعدم الاستجابة إلى مقولة سيد قطب في (تكفير المجتمع) والقول بجاهليته واعتباره مجتمعاً غير مسلم، والاعتقاد خلافاً لذلك بأنّ المجتمع القائم في بلاد المسلمين اليوم هو «مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية»، وأنّ الأكثرية الساحقة من الأمّة ملتزمة بالإسلام، وأنّ الدعوة والموعظة الحسنة هما الطريق إلى الهداية والإصلاح[78]. فإنّ الجماعات الإسلامية الرافضة أو ما أسميته بالسلفية المتعالية المباشرة توجّه فهمها للسلفية إلى ضرورة الانفصال والثورة والخروج أو الوثوب على الحكام والمجتمع بالجهاد والمواجهة والقتال و«الفعل المباشر»، ذلك أنّ «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف». وإعادة «الخلافة على منهاج النبوّة» لا تتمّ «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم؛ إذ إنّهم لا ينخلعون البتة عن سلطانهم بغير قتال»[79]، مثلما تقول (وثيقة الفريضة الغائبة) التي أعدّها عبد السلام فرج، الأمين العام لتنظيم الجهاد (١٩٧٩ ـ ١٩٨١). ولأنّه «لا ولاية لحكّام اليوم» «لخروجهم عن دائرة الإسلام بنبذهم كتاب الله واستبدالهم للشرائع... فإن تغييرهم والوثوب عليهم ومقاتلتهم تصبح واجبة، وتصبح «المواجهة حتمية»؛ إذ الدار دار كفر. وهكذا تُوَجّه وفق هذه الرؤية قراءة عدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتوظف أقوال ابن تيمية في «قتال الكفار» توظيفاً واسعاً حتى إنه ليبدو المنظّر الأول لفكرهم ولفعلهم «المباشر» الفوري. ومع أن «وجوب قتال الحاكم الكافر وخلعه أمر منقول عن السلف بإجماع»[80]، على ما تؤكد (فلسفة المواجهة)، إلا أن عبارة ابن تيمية المشهورة: «فمن عدل عن الكتاب قُوّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين

---

(٧٨) القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، ص ١٩٥.

(٧٩) سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١٢٢ و١٢٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٤٨ و٢٩٧.

بالمصحف والسيف»[81] تبدو الهادي إلى السبيل وإلى المواجهة الشرعيّة عندهم، ولا أحد يجهل أنّ هذا الاختيار الشديد: إما الجهاد والمواجهة والقتال. . . وإما الأسر والذلّ والهوان، قد بلغ أقصى مداه في «الفعل المباشر» ـ الذي تفجر ـ في شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، حيث كان هذا الفعل «إعلاناً واضحاً. . . وبياناً عملياً شافياً للأسلوب الشرعي الصحيح الذي يجب القيام به للانتصار لدين الله والاستجابة لأمره تعالى»[82]، وأصبح هذا هو الطريق المتّبع في عدد من الأقطار العربية لتدمير المجتمع الجاهلي الذي يرضى بأحكام «الكفر»، ولزعزعة الأسس التي تستند إليها الدولة التي تمارس هذه الأحكام. ولا يستثنى من ذلك إلا حركة المقاومة الإسلامية (حماس) التي وجّهت «فعلها المباشر» الجهادي إلى دولة الاحتلال بفلسطين ولم تنظر إلى الدول أو إلى أرض «السلطة» التي تنشط في حدودها نظرتها إلى دول وسلطات «الكفر»، والسبب واضح وهو أن (حماس) تستلهم السلفية المجدّدة على وجه الإجمال. وفي ما خلا ذلك فإنّ المواجهة مستمرّة، لكنّ الآمال في العدول عن هذا المنهج العنيف في الفعل أصبحت في الآونة الأخيرة واعدة، وبخاصّة أنّ العالم بأسره يسأل ويتساءل، والإسلام نفسه هو الذي يقع في قلب السؤال والتساؤل.

أخلص من هذه المراجعة الشاملة لحدود السلفية وتحوّلاتها إلى جملة من الوقائع والتقديرات وإعادة التقييم. ولا يذهب القصد في ذلك إلى أبعد من طلب قدر أعظم من الفهم للظاهرة وإدراك أنقى لحالة الوعي بها كي تكون جهودنا «التنويرية» أكثر التحاماً بالواقع والعلم والحكم الخلقي السديد وأنأى عن حدود «الانتصار» الشارد أو الشريد، أو الإنكار والشجب العدمي.

فأولاً: من واجبنا ـ وهو واجبنا الأول ـ أن نقرّ بتمايزات بيّنة في ثنايا التيار السلفي، فالحقيقة هي أنه ليس ثمّة سلفية واحدة وإنّما هناك سلفيات،

---

(٨١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٨، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد، ٣٠ ج (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/ ١٩٦١ ـ ١٩٦٣م) ج ٢٨، ص ٦٣.

(٨٢) انظر وثيقة «حتمية المواجهة،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ٢: **الثائرون**، ص ٢٤٧.

وهذه السلفيات ثلاث على الأقل: **الأولى** هي «السلفية التاريخية» التي تنحو منحى العقائد بنظرة «إيمانية» ويحتل فيها (الوسيط السلفي) مكانة مركزية في فهم الإسلام وعيشه وإنفاذه وفي الالتزام بالطاعة والانقياد والاتّباع لجيل السلف ولولي الأمر والدولة وتولي الجماعة والحرص على وحدتها وعلى عدالتها على الرغم من كل شيء؛ **الثانية** هي «السلفية المجدّدة» التي تلتزم بما يقوّم السلفية التاريخية، لكنها تفتح الأبواب لأصول في الفهم والاستدلال والاستنباط والعمل... أغلقت السلفية التاريخية أبوابها دونها، أعني الأصول الاجتهادية البشرية، كما أنها تجاوزت الحواجز والحدود المغلقة التي تفصل بين دار الإسلام وتمدّنه التاريخي وبين (دار الغير) وتمدّنه المعرفي والتقني والذرائعي، وأقرت بأن مضاهاة العالم الحديث لا بد من أن تتوسّل بأدواته وببعض قيمه أيضاً، سائرة بذلك من طريق التجديد والتغيير المعزّز للوجوه العملية ـ السياسية والأخلاقية والاجتماعية ـ من تطوير (دار الإسلام)، غير منكرة على المجتمع وإصلاح الدولة بآليّات الضغط الأخلاقية والاجتماعية والسياسية و«إنكار المنكر» بدرجات متفاوتة من الرحمة والشدّة والإدانة التي لم تبلغ على وجه الإجمال مبلغ المقاتلة؛ **الثالثة** هي «السلفية المتعالية المباشرة» أو المقاتلة التي خرجت من «السرب» وآمنت بعقم كل السلفيّات القديمة وأجرت «قراءة» راديكالية لعلاقة المسلم بالمجتمع وبالدولة وبالتراث بعد أن اعتنقت مبدأ «جاهلية» المجتمع والدولة وكفرهما فأدّاها ذلك على وجه الإجمال إلى إسقاط الوسائط البشرية بينها وبين النص الديني، وقرأت هذا النصّ وفق مفهوم «المقاتلة» والجهاد والتدخل الفعلي المباشر الفردي والجمعي لإنفاذ عملية التغيير وإعادة ما ترى أنّه «الخلافة على نهج النبوّة» معتقدة أن المجتمع والدولة كليهما قد خرجا على الشريعة الإلهية، وأنّه ليس ثمّة من طريق للعودة إلى الشريعة إلا بـ «الحديد» والقتال بغضّ النظر عن النتائج التي يمكن أن تترتب على هذه المواجهة الحديدية. إنّ تباين هذه السلفيات، في الماهية والدرجة والمقاصد والوسائل، يلقي بظلال عدم اليقين والشك واللّبس على «حالة» المفهوم نفسه طالما أنّه يتعذّر التسليم والاتّفاق على نحو قاطع بأنّ السلفية الحقيقية هي هذه بالذات لا تلك الثانية أو الثالثة أو غيرها.

وثانياً: تتفاوت تفاوتاً بيّناً درجة ارتباط هذه «السلفيات» بالواقع

المعيش اليوم وبقربها أو بعدها عن الهواجس الواقعية الموضوعية التي تضطرب في عوالم الإسلام وتؤرّقها. فالذي يلوح هو أن «السلفية التاريخية» لا تجد لها رجعاً قوياً في الآفاق الروحية والمادية لمسلمي هذا العصر. فالاهتمامات الجديدة أصبحت ذات طبيعة عمليّة إلى حدّ بعيد، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية. . . والقضايا الكلامية العقدية التي تتضمّنها مصنّفات (عقائد السلف) لا تكاد تثير اهتمام أحد. وفي الأمور المتعلّقة بالسلطة والطاعة والانقياد لأولي الأمر يتعذّر تماماً في أيامنا هذه، بفضل تطوّر الوعي التنويري وظروف وأحوال العالم والحياة المتشخصة وحِراك القوى السياسية والاجتماعية، التسليم لأولي الأمر بكامل فجورهم وفسادهم وجورهم إن كانوا على هذه الشاكلة فعلاً. فقد أصبح «العصيان» ـ بأشكاله المختلفة ـ والخروج بضروبه المتعدّدة أمرين ممكنين في أحوال كثيرة إن لم يكن في جميع الأحوال. أمّا «السلفية المتعالية المباشرة» فقد حرمت نفسها ـ بما اختارته من فعل مباشر قتالي ـ من كلّ الأسباب التي تجعل حياتها في الواقع ممكنة. وليس من المؤكّد أنّ طريق «الغربة» عن المجتمع و«المحنة» الدائمة وإشعال «الحديد» هي الطريق الناجعة لإعادة بناء الواقع في ظلّ معطيات الحصار والضغط والقمع في الداخل وفي الخارج. إنّها تبدو لكل البصائر طريق «التهلكة» التي أمر الله نفسه المؤمنين بألا يلقوا بأيديهم إليها. والشكوك عندي عظيمة في أن يكون «قرّاء» التجربة الإسلامية الأولى وقراء ابن تيمية «الاحتجاجيون» قد وضعوا التجربة تلك والرجل هذا في موضعهما الصحيح وفي السياق التاريخي الذي ينبغي وضعهما فيه ليتحقّق فهم أكبر ووعي أعمق بتلك التجربة وبهذا الفكر. وليس هذا هو حال «السلفية المجدّدة» التي تبدو أكثر من كل السلفيات الأخرى تقديراً لواقع الأمور وللخبرة ولأحكام الوجود الزمنية. فقد طوّرت السلفية القديمة ووظفت عدداً من المفاهيم الأصولية الاجتهادية القديمة السائدة في تيار (الرأي) القديم توظيفاً محسوساً وظلّت على وجه الإجمال في حالة «مصالحة» مع المجتمع ومع الدولة على الرغم من أحوال التوتّر التي تحدث بين الحين والآخر، وتعلّقت بمفهوم للأمّة يحلّها في موقع متقدّم جداً من النظر السياسي والاجتماعي والقانوني وإن ظلّت عصيّة على تقبّل بعض المفاهيم أو المصطلحات الحديثة التي توافق ذلك المفهوم أو غيره من مفاهيم الإسلام التقليدية أو المُحدثة. وقد يمكن القول إن السلفية

المُجدّدة، بتطوّراتها المتأخرة والمحايثة لنا اليوم، قد نجحت إلى حدّ بعيد في أن تجد لنفسها مكاناً في ظلّ مجتمعات ودول حديثة تقرّ، من حيث المبدأ، مبادئ التعدّدية والديمقراطيّة والحريّة والعدالة وغيرها، وإن كانت في حاجة إلى مزيد من النظر الاجتهادي الرصين للتعامل مع هذه المفاهيم بجدوى أكبر وبثقة أعظم، فضلاً عن أنّه يبدو أنّ عليها أن تعالج بجدّية بالغة المخاطرَ الآتية من العناصر الراديكالية القارة في صفوفها ومن الآثار العميقة التي باتت تخلفها فيها «الصورة» العدمية التي انتهت إليه قوى التيار الراديكاليّة بسبب من طبيعة حراكها ومن الصورة الكونيّة التي نجحت وسائل الإعلام المحليّة والعالمية في تشكيلها عنها.

وثالثاً: بات واضحاً تمام الوضوح أنّ التطوّرات والتحوّلات المتأخرة التي اعتورت السلفيّات التاريخية والمجدّدة في ما أنتجت ـ هي أو الوقائع الصلبة المشخصة ـ من صيغ حدّية أو راديكالية للإسلام، قد ألقت بظلالها لا على السلفيات القديمة والمجدّدة نفسها فحسب، وإنما أيضاً على الصورة الكونيّة للإسلام؛ إذ بدا هذا الدين ديناً يحمل جميع الدلائل والقرائن والأسباب التي تحمل الغرب والعالم الجديد على مناصبته العداء والكراهية ورغبات الاستئصال ومشاريع التآمر. ومن الواضح أنّ كل شيء يدعو اليوم إلى ضرورة إعادة بناء صورة الإسلام في العالم، هذه الصورة التي بدّلتها استراتيجية «الفعل المباشر» العنيف في المجتمع والدولة والعالم. ومن المؤكد أن قوى السلفية التاريخية والمجدّدة تستطيع أن تؤدي دوراً فاعلاً في هذه الجهود، ومصلحة الإسلام نفسه تقضي بأن تنخرط جدّياً في أداء مثل هذا الدور.

ورابعاً وأخيراً: يبدو أنّه قد أصبح من واجب جميع التيارات «غير السلفية» ـ ليبرالية وقومية وعلمانية واشتراكية ـ أن تُرْجِعَ البَصرَ في «الحالة السلفية» برمتها، والقصد هنا أن يكون واضحاً أن (الحرية) حق إنساني غير قابل للمصادرة من أحد، لا من جانب النظم السلفية في حق خصومها من أتباع التيارات المباينة أو المخالفة، ولا من جانب النظم «المدنية» في حقّ من يختار نظماً ذات آفاق سلفية أو دينية أو ما يماثل ذلك. فكلا هذين النهجين يفضي إلى تأسيس نظم استبدادية شموليّة. وفي ما يتعلق بالسلفيات التي تكلمت عليها هنا يلوح لي أن من الضروري إجراء التمييزات

والتمايزات النوعية بينها فليست كلها ذات طبيعة واحدة. وإذا كان بعضها يثير التوجّس أو الفزع ولا يقبل مفهوم «المصالحة»، فإنّ بعضها الآخر يتقبّل مبدأ «الصراع الآمن» في المجتمع والدولة. ومع ذلك فإنّني قد لا أستطيع أن أنكر أن «إغراء التصلب» يثوي في بعض تخوم السلفية المعتدلة نفسها ـ أعني السلفية المجدّدة ـ على نحو يوجّه بعض عناصرها النشطة إلى اتّباع سياسة «البؤر المتفجّرة» التي من شأنها وضع الوجود النفسي والمعنوي والأخلاقي والاجتماعي والقانوني للمخالفين في موضع الشبهة أو الخطر. إنّ هذا (الإغراء) يضعف من قوة السلفية المجدّدة نفسها ويعرّض للخطر كفايتها في إنفاذ منهج جدير بالثقة في الصراع الاجتماعي والسياسي «الآمن». لا شكّ في أنّ هذه الشبهة نفسها يمكن أن تطال الفرق الفكرية العربية الأخرى أو بعضها، لكنني أدع التنبيه على هذا الوجه من المسألة لمن يعني بالقول في هذه الفرق؛ إذ قصارى أمري هنا أن أجنح إلى الاعتقاد بأنّ صورة محدثة للسلفية ـ قد تكون هي ما أسميته بـ «السلفية المجدّدة» ـ يمكنها، إذا كانت «حقيقية» وتعني تماماً ما تقول، فتنأى عن إغراءات التصلّب والتعالي وتنحاز إلى عمليّة إحياء قوية لمفاهيم الرحمة و«ظاهر العدالة» الموجّهة للسلفية التاريخيّة، أن تعدّل من الطبيعة المتوترة للعلاقات الإنسانية في المجتمعات العربية، وأن تحظى بمكانة طيبة خاصة وطبيعية بين قوى المجتمع وبين تيارات الفكر العربي المعاصر الحيّة، وأن تسهم إسهاماً حقيقيّاً في تعديل الصورة الكونيّة للإسلام التي شكّلتها وسائل الإعلام الكونية المعاصر، بأسباب مسوّغة أحياناً ـ كتلك التي تثيرها مذابح الجزائر المرعبة أو فِعال القوى الإسلامية المتناحرة في أفغانستان فضلاً عن معتقداتها المذهبية الغريبة ـ وبأغراض غير نبيلة منحدرة من أعماق التاريخ أو منبعثة من جموح قوى الغلبة والهيمنة، أحياناً أخرى.

في الحداثة
والحداثة العربية

من وجه أوّل، وفي فضاءاتنا العربية والإسلامية، يتقلّب مصطلح (الحداثة) بين حدّي المقدّس والدنس، والملاك والشيطان، والمنفتح والمنغلق، والمستقبل والماضي. ومن وجه ثانٍ، تحكم «المركزية الغربية» كل نظر أو اعتبار أو تَفكّر في المفهوم ودلالاته ومتعلّقاته. فلا يكاد أحد يخالجه الريب في أنّ المقصود ظاهرة غربية خالصة اقترنت بعصر التنوير وبالرأسمالية الصاعدة وبالعلم الضارب في العقلانية الأداتية منذ القرن الثامن عشر على وجه الخصوص. ومع أنّ الأغلبي من الباحثين والمفكرين والفلاسفة ينعتون الأزمنة الغربية التي تسبق هذه الحقبة بأزمنة «ما قبل الحداثة»، إلا أنّ مؤرخاً للفلسفة كبيراً كموريس دي جاندياك، يتكلّم، بقول عالم مدقّق، على «تشكّلات الحداثة من (مدينة الله) إلى (أطلانطس الجديدة)»، أي من القدّيس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) إلى فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، وهي حداثات سابقة على ما تمّ نعته بالحداثة الأولى. أما مفهوم «حداثة» أو «حداثات» عربية أو إسلامية، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، فلم تلقَ من الباحثين إلا قدراً محدوداً من الانتباه والتنبيه، ولم يقف النظرَ منها طويلاً إلا ما لحق بالشعر على وجه الخصوص، من تطور وتجديد.

والحقيقة أن الوضع السديد للمسألة يقضي، في حالتنا، أن نخرج من «القفص الفولاذي» الغربي الذي علقت فيه الحداثة، وأن نقول إن الحداثة، بما هي تغيّر وتحوّل وإبداع وانتقال من حال إلى حال، وبما هي تجاوز للماضي وللموروث الثقافي والديني، واستبدال لأوضاع جديدة بأوضاع

قديمة، ولرؤى جديدة برؤى قديمة، ليست خاصة للحضارة الغربية وحدها، وإنما هي ماثلة في كل الحضارات والثقافات. وبهذا المعنى جرى الناظرون في الحداثة العربية على أن يصوّبوا النظر إلى الفضاء الأدبي، وإلى الشعر منه على وجه الخصوص؛ حيث تمّ إحداث «صدمة»، بل اختراق في عمود الشعر، وتحطيمُ نظامه الكلاسيكي واستحداثُ «شعر» ذي نظام مختلف، وبنى خاصة وأشكال ومضامين مبتدعة، دار حوله سجال لا أوّل له ولا آخر. وفي الفضاء نفسه الحديث، تظلّ معركة «القدماء والمحدثين»، أو «القدماء والمجدِّدين» التي خاضها طه حسين والرافعي والعقاد والمازني والزيات وزكي مبارك وآخرون، أبرز ما لحق الحداثة الأدبية من جدليات. أما في حقل التراث والثقافة والدين فلم تذهب الحداثة العربية إلى ما ذهبت إليه الحداثات الغربية إلا في حدود ضيقة وبخاصة ما تعلّق بالفكر السياسي والاجتماعي النهضوي الحديث الذي استلهم ثلة من الأفكار الأساسية الغربية التي سادت في القرن التاسع عشر؛ وظلّ معنى العبارة التي أطلقها ماكس فيبر: «نزع غلائل السحر عن العالم» (Le Désenchantement du monde) خارج البؤرة المركزية للفكر العربي والإسلامي الحديث.

القضية التي سأبين عنها في هذا القول هي الآتية: الحداثة معطى تاريخي يحكم وقائع الثقافة الغربية منذ القديس أوغسطين إلى اليوم، ويحكم وقائع الثقافة العربية الإسلامية منذ الانبعاث النبوي الإسلامي إلى يومنا. هكذا تقلّبت الحداثات هنا وهناك في لحظات تقدّم وتراجع وتلاقٍ وتضاد في لقاءات جاذبة وأخرى طاردة، إلى أن انتهت في المجال الكوني إلى غلبة مفهوم خاص للحداثة، مفهوم غربي، بات هو المفهوم المتداول لهذه الظاهرة، لا في الفضاءات الغربية فقط وإنما أيضاً ـ بسبب الظفر المعرفي الشامل (العلمي والفني والتقني والاقتصادي والعسكري الغربي) في الفضاءات العربية والإسلامية وغيرها. في مطالع القرن التاسع عشر، وغداة الحملة البونابرتية على مصر، طالت المعطيات العربية والإسلامية آثارُ الحداثة الغربية الأولى، وبلورت هذه الحداثة مبادئ الثقافة العربية وقيمها الأساسية «الحديثة»: الحرية، العدل، المساواة، العلم، العقل، التقدم، «الشخص» الإنساني واستقلاله وتفرّده، الخير العالم... إلخ.

واستمرت فِعال هذه الآثار طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين. . . وإلى أيامنا هذه من القرن الجديد. واستقر في المخيال العربي أنّ مبادئ الحداثة الغربية وقيمها قيم جديدة بإطلاق، وأنّ عالم العرب والإسلام الحديث مدعوّ إلى أن يَعْدِل عن مساره التاريخي كي يتوحّد أو يندمج أو يهتدي بهدي قيم هذه الحداثة التي ظُنّ أنّها تتجاوز تجاوزاً مطلقاً ما انطوى عليه الموروث التاريخي والتجربة العربية السالفة. ومحصّل الحدث أنّ الحقبة العربية الحديثة بدت كأنها تمثّل «قطيعة» مع التراث وقواعده المؤسِّسة، وأنّ المخيال العربي لم يعد قادراً على تمثّل المسار التاريخي العربي الإسلامي الذاتي والخاص وبات مستغرقاً في قفص الحداثة الغربية، غير متنبه لوضعه «المصطنع» وغافلاً عن ذاته الأصلية، وعن الأوضاع البائسة التي انتهت إليها الحداثة الغربية في تحوّلاتها الأخيرة التي تقمصت أشكال «الحداثة المضادة»، أو «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد بعد الحداثة»، أي سلسلة من «الحداثات» العدمية أو الجذرية السالبة. وبكل تأكيد، إذا كانت هذه هي حال التيارات العربية الليبرالية والعلمانية والجماعية (اشتراكية وشيوعية)، فإنها لم تكن حال «الإصلاحية الإسلامية» وبدرجة أقل «التمدنية الإسلامية»، أعني تمدنية رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ومن جرى مجراهما. والقصد عندي أن أرُدَّ المركب إلى الوراء ليصلني بالمنابع التي لا أتحرج من تسميتها «حداثية» في المعطى العربي الإسلامي، ولأتابع مسارها وانعطافاتها وارتكاساتها ومآلاتها في الأزمنة المتوالية، إلى زمننا الراهن، حيث أسأل: أيَّ حداثة نتّبع؟ إن كان ثمة ما يوجب التزامنا بأن نكون «حداثيين»، أو أي طريق نسلك؟ إن كان علينا أن نجري خارج المصطلح ونُسلِّم بأفول الحداثة ونهايتها وفق (فاتيمو). وأكرّر أنّني، في معنى الحداثة، سآخذ، من بين الفهوم المختلفة لها، بالفهم الذي ألمعت إليه، وهو أنّ الحداثة تعني قبل كل شيء موقفاً يوجّه إلى إزاحة المعطيات السابقة وتجاوزها بالتعديل أو الحذف أو القطيعة، وإلى التعلّق بالعلم والحرية والعقل والأصالة الشخصية وإقصاء السحري الغيبيّ والتراثي. ووفقاً لهذا المعنى أسأل: هل نستطيع أن نتكلم على حداثة أو حداثات في مسارات الموروث العربي الإسلامي وتجلياته؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فما هي حدودها وما هو حال مآلاتها الأخيرة قبالة الأشكال الأخيرة من

الحداثة الغربية، حيث نشهد نقض الحداثة الغربية لذاتها وإنكارها للمبادئ والسرديات الكبرى التي قامت عليها؛ إذ غرقت في فردانية شرسة، وعدميّة مدمّرة، ونرجسيّة مغرقة في الذاتية، ونفعيّة متوحّشة، ونسبيّة مطلقة، وبيروقراطية إداريّة رقمية، وعلموية وضعية ذرائعيّة تسير في طريق تهديد مصير العالم والافتئات على الكوكب وسكّانه. قبالة ذلك سأقول إنّ «التجربة العربية الإسلامية» التاريخية قد غيّبت، بل أقصت «الأصول البذريّة» العظيمة التي انطوى عليها الوحي في تجلّياته النصية القرآنية، في الوقت الذي اكتشف الغرب الأغلبيّ منها، بتجربته الذاتية أو بتأثّره بالموروث العربي الإسلامي الذي تمّ نقله إلى الغرب اللاتيني في القرون الثلاثة الأخيرة من العصور الوسطى أو باستحضاره واستئنافه لثلة من المفاهيم الأساسية التي ورثها عن سلفه اليوناني، بحيث أتاح له ذلك الظفر الكوني الذي أدّت فيه العقلانية الرشدية والعلم التقني، دوراً حاسماً ليس فقط في التقدّم الغربي الذاتي وإنّما أيضاً في عملية التوسّع والاستغراق في الحركة الاستعمارية وفي الهيمنة الكونية التي كانت ثمرة من ثمار الحداثة ونتيجة من نتائجها المباشرة. ولقد نبّهتنا هذه «الحداثة الأولى» إلى «الأصول البذرية» لمبادئ الحداثة «الكامنة» في النص الديني الإسلامي، وأتاحت لنا إعادة النظر فيها وإحياءها والتعلّق بها في الوقت الذي اتّجهت الحداثة الغربية المتأخرة إلى الخروج من إسارها والارتداد عليها.

في مسارنا التاريخي والحضاري تظلّ اللحظة الحاسمة، اللحظة التي تبدو كأنّها «البدء» ـ لكنها ليست «البدء» ـ تشخّص الظاهرة القرآنية علامةً فارقة بين تاريخين يقصي ثانيهما أولهما، وتدلّ على نفسها بثلة من الفُهوم أو المعاني أو الرموز الجديدة: الجاهلية، البعثة، الإسلام، الهدي، الفرقان، العقل، العدل، الرحمة، أساطير الأولين، الإيمان، الكفر، الله، النبي، الآخرة، البعث. . . إلخ. تشير هذه (الألفاظ) وغيرها إلى أنّ تحولاً عميقاً في الحياة العربية يحدث. لم يكن هذا التحول «قطيعة» كاملة وإزاحة مطلقة لكل القديم؛ إذ إن الظاهرة النبوية الإسلامية لم تكن منبتّة الصلة عن الرسالتين السابقتين: «اليهودية والمسيحية، كما أنها قدمت نفسها من حيث إنها بَعْث» لرسالة تليدة هي الحنيفية الإبراهيمية. لكن المعطى المشخص المركزي الذي كان يشخص بقوة قبالتها هو الوثنية وأساطير

الأولين والآباء، وذلك ما احتفظت به من الموروث الديني القديم، مما عرض لبعض وجوهه ابن حبيب (ت. ٢٤٥هـ) في (المُحَبّر) وآخرون غيره قديماً وحديثاً، ومما خاضت فيه من جدال مع أتباع الديانتين المعاصرتين: اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص. لست هنا في معقد تقديم «جرد» لما احتفظ به الإسلام من الموروث القديم ومن سابقيه؛ إذ من المؤكد أنه لم يكن خلقاً من العدم، والسؤال: هل شَرْعُ مَن قبلنا شرع لنا؟ كان متداولاً ـ لكن ما لا ريب فيه أنه ـ أعني الإسلام ـ قبالة هذا الموروث، مثّل، على وجه العموم، جملة من العناصر الأساسية المحدثة التي تجسد واقعاً تاريخياً وثقافياً مختلفاً، وقيماً ومعاني جديدة: العدل، الرحمة، الإحسان، الخير العام، التقوى، كرامة الشخص الإنساني، الحرية، العقل، المساواة، الإعمار، الاستخلاف... إلخ، وذلك إلى جانب (المجموع الفقهي) «الطقوسي» الذي يرمي إلى تحقيق الشروط الموضوعية لفضاء مجتمعي متماسك موحد آمن.

من منظور إبستيمولوجي (معرفي) خالص، مثلت البعثة النبوية انزياحاً عن القواعد الميثولوجية أو الأسطورية والسحرية للإطار الفكري والاجتماعي العربي، واتجهت إلى إعلاء شأن مفاهيم الوحي والنظر والاعتبار والتعقل والتفكر. انطلقت من ظاهرة الوحي، لكنها قرنت هذه الظاهرة بالواقع وبمبادئ عقلية موجهة لهذا الواقع.

من منظور اجتماعي مثلت «الرسالة» انبعاثاً لنزعة «إنسانية» في الوجود والحياة والغائية الكونية، ودعت إلى هجر التمثلات والتمييزات القبلية والإثنية والبطريقية (الأبوية) على وجه الخصوص، وشدّدت على قوة مبادئ المساواة والعدالة والحرية والرحمة وكرامة الشخص الإنساني، وذلك، بكل تأكيد، في الفضاء العربي والإنساني، حدثٌ جديد.

من منظور تاريخي زمني، وجهت الرسالة الجديدة النظر إلى المستقبل بشكليه: الدنيوي والأخروي، ونبّهت على غائية التحسين والإصلاح والتقدّم المادي والأخلاقي، مُقْصِيَة الآباء الأقدمين وأساطير الأوّلين، ومستحضرة واقعية عالم فوق طبيعي لا يقصي العالم الطبيعي بل يؤسّسه ويعزّزه. ومع أنّ تجربة «الصراع» على السلطة السياسية والافتراق قد ولّدت مشاعر

القنوط والشقاء ودراما «التقدّم نحو الأسوأ» والتراجع المستمر لمبدأ «خير القرون»، إلا أنّ مفهوم «المصلح القرني» في المنظور السنّي، ومفهوم «المهدي المنتظر» في المنظور الشيعي، ما لبثا أن تدخّلا من أجل قهر «الرؤية المسيانية التشاؤمية»، أي إن ظفر مفهوم للحراك التاريخي «مضاد للحداثة» ولّد نقيضه الماثل في حركة تقدمية دائرية أو في حركة خطّية أخروية (اسكاتولوجية) ترمي إلى الإبقاء على الأمل والرجاء في غياهب مجرى التراجع أو الأفول واليأس.

كل ذلك يجسد قرائن لا تخطئها العين، توجّهني إلى أن نتبيّن في هذا الزمن النبوي رسوم «حداثة أولى».

حين انسحب هذا الزمن وأخلى مكانه لنظم «المُلك العَضوض»، اتخذ المعطى العربي الإسلامي مساراً مستحدثاً، مساراً مضاداً، تغلب عليه دنيائية نفعية فردية. وفي الواقع السياسي ـ الاجتماعي تبنى (السلطان السياسي) فلسفة القدر الإلهي في صورتها الجبرية وسوّغ أفعاله ومظالمه بهذا القدر. وعزّزت القراءة الظاهرية للنصوص هذه الرؤية فمثلت بذلك إقصاء لثلة من المفاهيم الحداثية التي انطوى عليها النص القرآني، أي إن هذا الزمن ألحق بسابقه ثلاث إصابات إرتكاسية: ارتداد على منهج (الرأي) الذي أقره نبيّ الإسلام نفسه ـ وهو منهج ضارب في «إنسانية عقلانية» صريحة؛ إقصاء لمبدأ «التقدم الإنساني» وتعلّق مطلق بالمعطى الزمني السلفي؛ غضّ الطرف عن مبدأ الحرية الذي انطوى عليه (النص) الديني وتمثّل رؤية قدرية جبرية تنكر على الإنسان ـ بزعم ظاهرة الفتوحات ـ القدرة على الفعل والتغيير والإبداع، أي تعزّز قواعد فلسفة اتّباعية سكونية، أي رؤية مضادّة للحداثة القرآنية.

غير أنّ العصر الذي تلا، أعني العصر العباسي، ما لبث أن ارتدّ على المسلمات والمصادرات الاتّباعية ليؤسّس، متوسلاً في ذلك بالتراث العلمي والفلسفي اليوناني المنقول إلى اللغة العربية، ومعزّزاً هذا التأسيس بالأصول المعرفية، القرآنية نفسها، ما يمكن أن أسمّيه (الحداثة الثانية). وهي حداثة تستند على وجه الخصوص إلى قواعد ثلاث: العقل والعلم والحريّة. ههنا نشهد حركة كلامية، وفلسفية، وعلمية وأدبية وفنية صاعدة

متقدمة، تتركّز مبدعاتها البارزة في مدى زمني، مبدؤه مطلع العصر العباسي الأول ومنتهاه غاية القرن الرابع الهجري. في هذا المدى تتشكل حضارة «حديثة» بكل المعاني والمقاييس: في فضاء اللغة يتجدّد المصطلح ويغنى؛ في فضاءات العلوم العقلية والدينية ـ العقلية يزدهر علم الكلام ويتفجر (العقل) المجرد والحرية الإنسانية مع المعتزلة، بقوة، ويتألق العقل في أعمال الفلاسفة (الكندي والفارابي والرازي وابن سينا) مثلما يزدهر أيضاً في العلوم الرياضية والطبيعية، معزّزاً بأدوات القياس والتجريب والتدخّل في العلم المادّي لتغييره وإعماره. وفي صناعتي الشعر والنثر تنجم مسارات جديدة يرى فيها المحدثون مبادئ الحداثة في الإبداع الأدبي العربي: حداثة أبي نواس تُشَبّه بحداثة (بودلير)؛ وحداثة أبي تمام تقارن بحداثة (مالارميه)، والجاحظ والتوحيدي والحلاج والمتنبي والمعري وجوه إبداعية أخرى من وجوه هذه الحداثة. وفي الفلسفة تتجلّى الحداثة الإنسانية بخاصة في الأعمال الأخلاقية للكندي والرازي والسجستاني والتوحيدي وابن حزم ومسكويه... وغيرهم. وبفضل العقلانية الكلامية والرشدية ومع العلم العربي، ستحدث اختراقات كبرى تعيد تشكيل العصور الوسطى الأوروبية المتأخرة، في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وتحضّر لعصر النهضة والحداثة الأوروبية الأولى، ولتحرير العالم الغربي من السحر والأسطورة!

لكن القرون ـ الثالث والرابع والخامس ـ التي تجلت فيها هذه المظاهر الجديدة شهدت أيضاً تياراً مضاداً قوياً يمدّ جذوره في الإسلام المبكر، ويتجسّد في حركة الزهد الدينية التي ما لبثت أن تطورت لتصبح حركة صوفية اشتدت سواعد شيوخها على مدى القرن الثالث كله على وجه الخصوص: أبو سليمان الداراني، وذو النون المصري، ويحيى بن معاذ الرازي، وأبو يزيد البسطامي، وأبو حفص الحداد، وحمدون القصار، وأبو سعيد الخراز، وأبو حمزة البغدادي، وسهل بن عبد الله التُّسْتَري، وأبو الحسن النوري، والجنيد البغدادي... وغيرهم. أولئك قوم قد غلب عليهم «الشوق إلى الله» و«محبة الله» و«معرفة الله» بـ «عين القلب» لا بعين الجسد، والفناء في الله. عندهم يتم إقصاء مناهج المتكلمين والفلاسفة العقلية المجردة الجافة، وعندهم يُستَبْعَد (العقل الفقهي) الشكلاني،

وعندهم يسقط الفضاء الاجتماعي والسياسي والدنيوي، لكي لا يُطلبَ إلا وجه الله ورؤية عرشه أو شهوده والتوحّد في ذاته والفناء فيه: الغاية هي «إشباع النفس» بسكر الوجد وصَحْو الجَمع وفناء إنية العبد (الشيطانية) والاتحاد بالله والبقاء بالمحبوب. في ذلك «انشراح النفس» و«ابتهاج القلب» ومشاهدة وجه الله الكريم وجماله الأزلي. نحن هنا قبالة اهتمام خارق بـ (الأنا)، بـ (الذات) وإعلاء من شأنها وارتقاء وصعود بها حتى تتمثّل كمال الله وصفاته وتبلغ بذلك أقصى درجة من درجات المتعة والسعادة والغبطة والانشراح. نحن هنا قبالة «نرجسية حقيقية»! قد لا أكون مسرفاً إن أنا زعمت أنها يمكن أن تستثير وتسوّغ مماثلة يشبه أن تكون الوجه الآخر لنرجسيّة ما بعد الحداثة الغربية المعاصرة! وأنّها، بما تنشده من متعة ذاتية قصوى ومن طلب مطلق للذّة والابتهاج ولازدهار التراث وانشراحها، تذهب في طريق مضادة للحداثتين الأولى والثانية.

والحقيقة أنّ هذه النرجسية «الروحية» قد اقترنت أيضاً، في هذا العصر ـ أعني العصر العباسي الأول والثاني ـ بنرجسية أخرى ذات طابع إنساني، تنشد هي أيضاً المتعة والانشراح والتجدّد، وتبدو مُعزِّزةً لحداثة حقيقية تتمثّل في تفتّح الحساسية الوجدانية والفنية وفي أساليب الحياة والمعاش وشروطهما. ولا يقف الأمر هنا على نشدان «الذوق» و«الجمال» و«الروعة» والجدّة في مبدعات المدينة والعمارة والمساجد والتصوير والخطّ والمنسوجات وغير ذلك مما يتعلق بالفنون الإسلامية، ولكن الأمر يذهب أيضاً على وجه الخصوص إلى «إطلاق الحرية» في جملة وجوه «الحساسية الجمالية»: الشعر، والموسيقى، والغناء، والشراب ومتعلّقاته، وغير ذلك مما يخرج في بعض وجوهه على قواعد الدين والأخلاق نفسها.

وفي هذا العصر الذي تتجاذب فيه كل النزاعات وتتضارب وتتلاقى نشهد أيضاً في الحقل الديني حركة إبداعية تحديثية أو تجديدية طالت مجالي فهم النص الديني من وجه ومنهج استنباط الأحكام أي أصول الفقه من وجه آخر.

ههنا لم يستسلم «العقل الديني»، في فضائه الخاص، لمنطلق الاتّباعية الظاهرية، أي «النصية الحرفية»؛ إذ ما لبث بتأثير «قوة العقل» الظافرة في

القرن الثالث الهجري، وبفضل الأنظار الكلامية الاعتزالية والفلسفية والعلوم الطبيعية أو ما سمي بالعلوم العقلية... ما لبث هذا العقل أن خضع لتطوّر تقدميّ أساسي طال، على الرغم من معارضة «النصيين» و«أصحاب الحديث»، مجالي التفسير الذي داخلته جهود التأويل العقلي، وأصول الفقه الذي نجمت فيه نظرية (المقاصد الشرعية) التي تعتبر أعظم نظر إبداعي في مجال فهم النصوص واستنباط الأحكام.

وليس يبعد أيضاً أن يكون الفهم «الثيوصوفي» ـ الإلهيات الصوفية ـ الذي تمثله المتصوفة قد أدى دوراً في تشكّل الحركة الإبداعية الجديدة التي توخّت فهم (النص) لا من دلالاته المفردة الجزئية المباشرة، ولا من قراءته بـ «عين القلب» أو بـ «عين الجسد» وإنما باعتبار غائياته القصوى البعيدة ومقاصده العليا العملية. ومعلوم أنّ واقع الحال في القرن الثالث الهجري أن ما كان يشخص هو حشد عظيم من «دقيق الكلام» والعقائد وقدرٌ لا حدود له من الأحكام التعبدية والمعاملاتية الفقهية الزمنية والنازلة التي نظمتها (المسانيد) و(الصحاح) و(المجاميع)، فضلاً عن تلك «الموسوعة» من المصطلحات الغنوصية أو الثيوصوفية التي راح يبتدعها الزهاد **أولاً** ثم المتصوفة المتفلسفة **ثانياً** مما يرمي إلى تحديد طريق «المعرفة» وأبواب «السلوك إلى الله. والسؤال الرئيس الذي يشتق من واقع الحال ذاك هو الآتي: هل ينبغي لنا، في الفهم والممارسة، أن نقدم الأجزاء أو النوازل والمفردات اللامتناهية على «الكل» فنسير، فلسفياً، في طريق المذهب «الاسمي»؟ أم أنّ علينا أن نقدم «الرؤية الكلية» أو «النظرة الشاملة» أو «الهولستية» إلى مجموع المعطيات المفردة أو «الذرية»؟ بتعبير آخر: هل ثمّة غائيّة جوهرية يمكن أن تنتهي إليها جملة العناصر والأحكام المشكِّلة لعقائد دين الإسلام وأحكامه وأغراضه؟ لقد كان جواب «التيار الجديد» صريحاً: ثمّة، حقاً، وراء جميع العقائد والأحكام «مقاصد» جامعة، هي التي يتوخّاها الشرع من عقائده وأحكامه وفي ضوئها يتعيّن فهم أو تسويغ مفردات هذه العقائد والأحكام.

كان ذلك هو مبدأ نظرية «مقاصد الشريعة» التي كان هدفها الأساسي إضفاء طابع المعقولية على معاني الشريعة الإسلامية وأحكامها وأغراضها، وكان مفهوم «المصلحة» العصب الموجِّه لهذه النظرية.

بلور النظرية ابتداءً من القرن الثالث الهجري أصوليون كبار في مقدّمهم أبو المؤثر الصلت بن خميس الخروصي (الأباضي)، وأبو محمد بن بركة (الأباضي أيضاً) من القرن الرابع، ثم أخذ بها أبو الحسن الماوردي وإمام الحرمين الجويني وأبو حامد الغزالي من القرن الخامس، وشهر بها بعد القرن السادس الهجري العز بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي وابن القيم الجوزية وأبو إسحاق الشاطبي وعبد الله بن حميد السالمي (الأباضي) في شرحه الفذ **طلعة الشمس على شمس الأصول**. ومع أنّ هدف النظرية مثلما مرّ، هو إضفاء طابع المعقولية على معاني الشريعة وأحكامها وأغراضها، إلا أنّ الآخذين بها تفاوتوا في ذلك: أخذ بعضهم بالعقل المتبوع والشرع المسموع معاً، لكن اتفق الجميع على أنّ المقصود المبدئي هو ما حدّده العز بن عبد السلام (ت. ٦٦٠هـ) في كتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: «إقامة المصلحة ودرءُ المفسدة». ومع أن تعليل (المصلحة) استند إلى تقديم (النص) على العقل عند الشاطبي والقرافي، إلا أنّ المعتمد فيه عدد المؤسّسين للنظرية ـ أبي المؤثر الصلت بن خميس الخروصي وابن بركة والعز بن عبد السلام، هو العقل أولاً، وهو جدير بأن يتبيّن معاني «القسط» أو «العدل الذي قامت به السماوات». ويسوق ابن القيم الجوزية ـ الذي لم يكن يمثّل التيار العقلي، قولاً خارقاً يجسد منظور المقاصدية الواقعية المستندة إلى مبدأ العدل هذا نصه: «فإنّ الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيَّن، بما شرّعه من الطرق، أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأيُّ طريق استخرج به الحق ومعرفة العدل وجبَ الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذاتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد»[1].

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، دراسة وتحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ج ٤، ص ٣٧٣.

والحقيقة أنه ما من شك في أن نظرية المقاصد، سواء أكان التعليل فيها مستنداً إلى العقل أم إلى تضافر العقل والنص، تمثل تقدماً مبدعاً وتحديثاً أصيلاً، ولا حرج من القول، حداثة إسلامية بارعة، لم تقف عند قرن الشاطبي والقرافي والقرون التالية للقرن السادس، وإنما جرى استئناف القول فيها والأخذ بها في عصرنا الحديث عند الطاهر بن عاشور وجمال الدين عطية وكثيرين آخرين. ولا ريب في أن هذه النظرية تمثل في الإسلام تقدماً إبداعياً حقيقياً، ولنا أن نقول، مقارنة بما سبق، حداثة فذة.

ما الذي حدث في العصر الحديث؟ أعني في هذين القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة التي شهدت تراجع العرب والإسلام وتقدم الغرب والحداثة الغربية؟ بتعبير آخر: ما الذي بقي في المجالات التي عرضنا لها والتي تتموضع على محور، مبدؤه الظاهرة الإسلامية وذروته زمن التدوين وعصر الاكتمال الحضاري، من المعطيات العربية الإسلامية عند مطالع القرن التاسع عشر على وجه الخصوص؟

معرفياً: ثقافة سحرية، ميثية، مضادة للعلم والعقل والحرية والعدالة والمساواة والتقدم؟

سياسياً: الاستبداد وطبائعه الشرسة، وتضافر الديني والسياسي في ذلك؟

علمياً وتقنياً: فقر تام؛

اقتصادياً: مجتمعات زراعية وإقطاعية ثم ريعية؛

دينياً وفقهياً: سيادة شبه مطلقة للمذهب الأشعري وشكلانية فقهية مذهبية مغلقة، أو وفقاً للتداول السائر، «انسداد باب الاجتهاد»، أي التجديد والتحديث؛ وسلفية صاعدة؛

نفسياً: قنوط ويأس ألقى الذعر في قلب الشيخ محمد عبده وإصلاحيي النهضة؛

اجتماعياً: نظام أبوي (بطريقي) متحجر وذكورية مطلقة؛

كونياً: الغرب يدفع بجحافله العسكرية لاحتلال العالم العربي الإسلامي وربطه بحداثته الأولى وبمنافعه وسلطاته.

كانت الأقطار العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، وكانت حالها مماثلة، من وجوه كثيرة، لحال ما نعت بعصر «ما قبل الحداثة» الأوروبية. وحين وجد هذا العالم، إبان أفول الإمبراطورية وغداة سقوطها، نفسه قبالة الحضور الغربي، أو في أتونه، أدرك أنه لن يستطيع الخروج من «المرحلة السحرية» إلا بتمثّل قواعد وأسس الحداثة الغربية الهَجوم. ذلك ما تبيّنه بذكاء حادّ مفكرو النهضة ـ أو الحداثة الجديدة ـ تمدنيين وإصلاحيين وقوميين وعلمانيين وليبراليين وجماعيين (اشتراكيين وشيوعيين) الذين وجدوا أنفسهم قبالة قيم التنوير والحداثة: الحرية، العدالة، المساواة، العقل، المنافع العمومية، التقدم، العلم. وعلى الرغم من أن التمدنيين والإصلاحيين ذهبوا إلى أن الإسلام والغرب يلتقيان عند جملة هذه القيم والمبادئ، إلا أن شيخاً سلفياً هو محمد رشيد رضا تنبه، بملاحظة فذّة، إلى أن هذه القيم هي أصلاً قيم إسلامية يرجع الفضل في إعلائنا شأنها إلى الغرب نفسه. لم يكن محمد رشيد رضا بعيداً بعداً تاماً عن الحقيقة، لكن الذي لم يقله هو أن هذه القيم والمبادئ والأصول لم تَرِدْ في النصوص الدينية الأصلية إلا كأصول «بذرية» تأسيسية كانت تحتاج إلى الرعاية والتنمية والتعظيم، لكن التجربة التاريخية العربية الإسلامية، تجربة المُلك العضوض، غَيَّبَتْها تماماً وأقصتها من الحياة العامة إقصاء تاماً، ثم جاءت الحداثة الغربية لتنيرها وتشتد في طلبها وفي إذاعتها والدعوة إليها في جملة الآفاق البشرية.

استجابت حركة النهضة العربية التي أخذت في التشكّل منذ أواسط القرن التاسع عشر لآمر الضرورة الذي فرضه التقدّم الغربي، ولقوة المبادئ التي جسدها الغرب الظافر في حداثته الأولى، وتمثّلت هذه الاستجابة في تبنّي مفكري النهضة لقيم الحداثة الليبرالية ـ الحرية، العدل، المساواة، العقل، العلم، التقدم (المادي والمعنوي). وتحقق ـ على الرغم من الحركة الاستعمارية التي كانت، وفقاً لما ذهب إليه أنطوني غيدنز، نتيجة من نتائج الحداثة ـ ما يبدو «تلاقياً» بين النهضة العربية ـ التي كانت في حقيقة الأمر حداثة جديدة، ولأقل حداثة ثالثة ـ وبين الحداثة الغربية، إذ باتت قيم الحداثة الغربية قيماً متداولة في المصطلح العربي الإسلامي وفي مشاريع النهضة لدى مفكري أواخر القرن التاسع عشر وعلى مدى القرن العشرين.

لا شكّ في أن تحوّل «التيار الإسلامي» في مراحلة المتأخرة وفي بعض أشكاله الرئيسة، من موقف التضافر بين التمدن الإسلامي وبين التمدن الغربي، إلى موقف مضاد للحداثة الغربية، قد ولد علاقات جديدة اتّخذت سمة التوتر والترافع والصراع. وتعمق ذلك منذ الربع الأخير من القرن الماضي. والحقيقة أن هذا الوضع الجديد قد ارتبط بجملة من العوامل في مقدمها اثنان: العامل السياسي الشاخص في نزعة الهيمنة الغربية المقترنة بالدعم الثابت لدولة إسرائيل، والعامل الأيديولوجي الشاخص في إحدى قرائن الحداثة التي كانت منذ بدايتها في (فلسفة الأنوار) تنطوي على إقصاء «الديني»، أي على العلمنة، فضلاً عن إطلاق الحرية في الحقليْن الاجتماعي والأخلاقي إطلاقاً غير ذي حدود.

كيف يشخص المشهد الفكري والثقافي الخاص بالحداثة عند أواخر القرن الماضي ومطالع القرن الحالي في المجاليْن الغربي، والعربي الإسلامي؟

في المجال الغربي: **أولاً**: تدل كلّ القرائن على أنّ «حداثة مضادة» قد تبلورت وتجذّرت، وأن قيم «الحداثة الأولى» ومبادئها قد طالتها، على وجه العموم، تحوّلات عميقة، وأن بعضها قد أقصي بإطلاق. ويؤكد كبار المفكرين والفلاسفة، لا أولئك الذين ينتمون إلى تيار (ما بعد الحداثة) فقط، وإنما أيضاً فلاسفة يصدرون عن مواقف أخرى، أن الحداثة أفِلت وتدهورت، وأن الثقافة الغربية تحيا زمناً جديداً مضاداً للحداثة هو «زمن الفراغ»، والفردانية المطلقة، وفقد المعنى، والارتداد عن العقل، ونقد العلم، والعلموية، والنسبية، والعدمية، والنرجسية، والنرجسية الجديدة، والنفعية، ومطلق اللذة والمتعة، وما يسميه تشارلز تايلور «الأصالة الذاتية» أو «تفتّح الذات». وهم ينوهون أيضاً بأفول (الرؤى الكبرى) أو السرديات والمشاريع الكبرى (كالعدالة والتقدم والعلم والعقل)، ويندّدون بمخاطر النزعات العلموية والوضعية ومخاطر التكنولوجيا على الحياة البشرية وعلى الكواكب (ليبوفتسكي، ليوتار، فاتيمو، غيدنز، تايلور، هانس يوناس... إلخ) وذلك كله يعني أن الحداثة في عيون أهلها، قد أصيبت في الصميم، وأن الغرب يبحث اليوم عن «حداثة جديدة» أو زمن جديد، على الرغم من ثبات بعضهم عند مبادئها وغائياتها الأصلية.

في المجال العربي: لا تزال «حكاية» أو سردية الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة، إحدى «الحكايات» المتداولة والأثيرة عند كثير من المثقّفين والمفكّرين والكتّاب العرب. وما زال كثير منهم ينافحون عن الحداثة بما هي عندهم البديل للتراث وللدين على وجه الخصوص، لكنهم جميعاً يغفلون عن الواقع الجديد الذي يخبر بأن ما يوجد حقاً، وما هو مطلوب حقاً، هو التحديث لا الجري خلف الحداثة في أشكالها المتأخرة، أعني أشكالها المرضية أو العدمية البائسة.

لا شك في أننا غير ملزمين بأن نربط مفهومنا للحداثة بجميع العناصر التي انطوى عليها هذا المفهوم في سياقه الغربي، حيث اختلط المفهوم بالصراع التاريخي الدرامي بين الدولة وبين الكنيسة، لأنّ النواة القاعدية لمفهوم الحداثة تكمن بالدرجة الأولى في مبادئ «التغير» والعقل و«الإبداع» و«التقدم»، وما العلمنة المطلقة إلا نتيجة من نتائج العلاقة الصراعية التاريخية بين المؤسسة الدينية وبين المرجعية العقلية في الغرب، حيث جسد المعطى الديني نقيضاً لهذه النوى القاعدية التي تؤسس المفهوم. ويترتّب على هذا الوجه من النظر أنه إذا كان المعطى الديني موافقاً أو قابلاً لهذه المبادئ، غير مضاد لصيغة منفتحة أو حيادية أو رحيمة من العلمنة فإن مفهوماً مطوراً للحداثة يصبح قميناً بأن لا يجعل من «إقصاء الدين»، في إهابه التنويري لا في لباسه الميثي، مبدأ مركزياً من مبادئ الحداثة. وكذلك الحال في أمر التراث، لأن التراث «تاريخي» بطبيعته، وهو لا ينتمي إلى «المقدس» ولا حرج في أن لا نُبقي منه إلا على ما لم يتجاوزه التقدم الإنساني. وحقيقة الأمر أنه سواءً، أكان ثمة «عودة» إلى الدين أم لا، فإن هذا البعد يظل وجهاً عميقاً من وجوه الوجود الوجداني للكائن الإنساني، مثلما أن ما أسميته في سياق آخر «التراث الحيّ» يظلّ هو أيضاً أساساً قاعدياً للهوية الذاتية. هذا تعديل جوهري أرى أن نأخذ به في أي تصور نجنح إليه في أمر الحداثة.

من زاوية أخرى، حين نقلّب وجوه المسألة في حدودنا الخاصة، نجد أنفسنا، على وجه العموم ـ أو نريد أن نكون ـ في منأى عن المعاني والمضامين العدمية التي طالت مفهوم الحداثة في الفضاءات الغربية، إذ ما زلنا نستطيع أن نقدّر أن «الأصول البذرية» التي انطوى عليها «النص

التأسيسي» تنهض في سبيل تعزيز مبادئ الحداثة الأصيلة التي لم تَطَلْها الإصابات البائسة التي أصابت هذه الحداثة في فضاءاتها الغربية. ويُعَمّق هذا النهجَ الاقترانُ الضروري بين هذا الأساس وبين «المنظور المقاصدي» الذي أخذ به فقهاء المقاصد في الإسلام، حيث تحولوا مثلما قلنا من «الفهم الذري» للنصوص إلى «الفهم الهولستي» أو الشمولي لها. حينئذٍ تسترد مبادئ العدل والمساواة والعقل والحرية والخير العام والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان على وجه العموم. . . حقوقها كاملة، بغض النظر عما آلت إليه أو تؤول أوضاع هذه المبادئ والقيم في الفضاءات الأخرى، والغربية منها على وجه الخصوص.

في حدود هذا القول أعتقد أن المسألة ليست هي بالدرجة الأولى في أن نكون حداثيين أو غير حداثيين، أو في أن نظل مسكونين برُهاب الحداثة، وإنما هي في أن ننظر إلى ظاهرة الحداثة بما هي ظاهرة تاريخية تتداولها الأيام والأماكن وأنها تخضع للتغير والتبدل والتضاد، وأنه قد تمّ تداولها في المعطيات العربية والإسلامية الأصيلة تداولاً يقترب في وجوه عديدة مما جرت الحال عليه في فضاءات الحداثة في الغرب، وأن المسألة أيضاً هي في نشدان الإبداع والتحديث والتنمية والنمو، وأن نكون مجسدين في وجودنا وحياتنا لنظام من القيم والمبادئ والمقاصد الإلهية ـ الإنسانية في الآن نفسه: العدالة، الحرية، الكرامة الإنسانية، التقدم الأخلاقي والمادي، الخير العام. . . لأن هذه كلها قيم مطلقة تلتقي عندها «القيم الدينية» و«القيم الإنسانية»، وعلينا أن نتشبث بها أياً ما كان أو من كان مصدَرها: الله أو الإنسان، لأنه، مثلما يعبر ابن القيم في قوله الذي سقته من قبل: «حيثما ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل/ العدل، فثمّ شرع الله».



في الطاعة والاختلاف

يقع مفهوما الطاعة والاختلاف في قلب المنظومة النظرية والعملية للإسلام. ومن المؤكد أن نظرتنا إلى هذه المنظومة ستكون مختلفة منقوصة إن نحن لم ندرك خطورة هذين المفهومين فيها ولم نتوجه إلى مراجعتهما في إطار الإسلام نفسه، وفي ضوء التطورات الأيديولوجية الكونية أيضاً.

وحقيقة الأمر هي أن مفهومي الطاعة والاختلاف يتردّدان بين قطبين رئيسين: الحق من طرف **أول**، والواجب من طرف **ثانٍ**. وفي المنظومة الإسلامية الشاملة يتعلّق هذان المفهومان بالمركب العقدي النظري من وجه، وبالفلسفة السياسية من وجه آخر.

فالطاعة ليست حقاً من حقوق الإنسان بما هو فرد في الجماعة، وإنما هي حق من حقوق ثلاثة: الله، والرسول، وأولي الأمر. وأولو الأمر هؤلاء هم في نهاية التحليل الدولة أو السلطة السياسية في المقام الأول ممثّلة في الإمام أو من هو في حكمه. بيد أنه إذا كانت الطاعة من هذا الوجه حقاً لهؤلاء فإنّها من الوجه الآخر واجب يقع على أفراد الجماعة ـ أو على العباد ـ لا يجوز التنكّب عنه ابتداءً.

أما الاختلاف فهو حقّ من حقوق الإنسان ـ أو العبد ـ بما هو فرد مجتمعي يتمثل اعتقاداً محدداً يمكن أن يفرض في جملة الأحيان سلوكاً محدداً.

بيد أن إقرار هذين المبدأين، الطاعة والاختلاف، لا يمضي من غير قيد وبإطلاق؛ إذ إن كل شيء يجري وفق شروط وتحديدات وقيود.

(١)

ينطلق «الاجتماع البشري» الإسلامي من مسلّمة أساسية هي أن «الوازع السلطاني» شرط لا بد منه لإقامة بنيان هذا الاجتماع. وقد استجمع الغزالي هذه المسلّمة بالقول أولاً «إن السلطان ضروري في نظام الدين، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين»، ثم بتقرير القول «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع»[١]. وقد عزز ابن خلدون هذا المذهب[٢] الذي جسدته قبله وقبل الغزالي في التراث الفقهي والأصولي الإسلامي فكرة وجوب نصب «الإمام المطاع». من المؤكد أن الإيمان هو شرط أول ضروري لهذا الاجتماع، لكنه وحده لا يكفي. فالسلطة السياسية القاهرة هي التي تضمن للمشروع الاجتماعي ـ السياسي المستند إلى الإيمان صلاحه ونجاحه. بيد أن ذلك لا يتم إلا بالسياسة «العادلة» التي تؤسسها عند مفكري (الأحكام السلطانية) و(السياسة الشرعية): ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ إن الله نِعِمّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً. يا أَيُّها الذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ والرسولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ واليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأوِيلاً**﴾ [النساء: ٥٨ ـ ٥٩].

يكثّف هذا النص جملة من المفاهيم المركزية يأتي مفهوم (الطاعة) في مقدّمها. ولا يثير النص أيّ إشكال في أمر طاعة الله والرسول؛ إذ من الواضح أنّ المقصود إنفاذ أوامر الله ونواهيه ممّا جاء به الوحي القرآني، والالتزام بسنة النبيّ (ﷺ) التي ثبتت عنه. لكن أسئلة كثيرة ثارت في أمر طاعة (أولي الأمر) في مقدّمها هذا السؤال: هل هذه الطاعة واجبة في كل الظروف والأحوال؟ بتعبير آخر: هل ثمّة «حق» للإنسان المسلم في أن «يخرج» من هذه الطاعة وأن «يعصي» سلطان أولياء الأمور ويكسر حلقة

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، مكتبة التراث العربي؛ ١ (بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩)، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٧٨ ـ ٧٩، و٢٤٣ ـ ٢٤٤.

الانصياع المطلق لهم ويعرّض وحدة الجماعة وديمومتها للخطر؟ وإذا كان نبذ الطاعة مشروعاً فبأي معنى هو كذلك؟

وينسب إلى الرسول، في حديث عن أنس بن مالك، أنه قال: «اسمعوا وأطيعوا وإنِ استُعمِل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»! كما ينسب إليه أيضاً القول، في حديث رواه أبو هريرة، أنه قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني»(٣). ومثل ذلك أحاديث كثيرة تجعل الطاعة للأمير متعلّقة بطاعة الله وبطاعة الرسول.

وفي مرتبة ثالثة ـ تلي النص القرآني والأحاديث النبوية ـ تُستدعى كلمة للخليفة الثاني عمر بن الخطاب: «لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا أمير، ولا أمير بلا طاعة». وينقل عن الصحابي عبادة بن الصامت أنه قال «بايعنا رسول الله (ﷺ) على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله، وأن نقول ـ أو نقول ـ بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم»(٤). وكتب الصحابي عبد الله بن عمر إلى عبد الملك بن مروان يبايعه بالخلافة قائلاً: «.. وأقرّ لك بالسمع والطاعة على سُنّة الله وسُنّة رسوله (ﷺ) ما استطعتُ»(٥).

الطاعة حقّ لأولي الأمر، والسمع واجب على الرعية. يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدّى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغيّر حاله»(٦). ولقد تمسّك الخلفاء والأمراء بحقّ الطاعة لهم محتجّين

---

(٣) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ج ٦، ص ١٣؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج ٤، ص ٦؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند أحمد**، ج ٢، ص ٢٥٣؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ج ٨، ص ١٧٥، وأبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج ٢، ص ٩٥٤.

(٤) مالك بن أنس، **الموطأ**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٧.

(٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: دار ابن قتيبة، ١٩٨٩)، ص ٢٤.

بالنصّ وبمفهوم «الأمة الواحدة» وبآمر اجتناب الفرقة والاختلاف. ووافقهم على ذلك أصحاب «العقائد» الذين ينتمون إلى تيار الحديث والسنة وينسبون أنفسهم إلى (السلف الصالح) أو إلى (أهل السُنّة والجماعة). واتفق الجميع على أنّ الطاعة لأولي الأمر واجبة ودفعها بعضهم إلى أقصى الحدود متعلّلاً بحديث ابن عباس عن النبيّ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنّه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً إلا مات ميتة جاهلية»[٧]. ومع أنّ «النظام السني» يبدي حرصاً شديداً على مبدأ العدل بما هو مبدأ ملزم للإمام إلا أنّه يتخلّى عنه في أحوال محدّدة. والعبارة التي تنسب إلى عمرو بن العاص، فاتح مصر وحاكمها في خلافة عثمان ومعاوية، تعبّر تعبيراً صادقاً عن هذا المذهب: «سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان ظالم غشوم خير من فتنة تدوم»، وهي عبارة أوردها الغزالي في صيغة مقاربة: «إمام غشوم خير من فتنة تدوم»[٨]، معللاً إياها بضرورات الأمن والاستقرار ووحدة الجماعة. وقد أصبحت هذه الرؤية جزءاً من معتقدات أهل السنّة والجماعة وواحداً من الأسس الرئيسة التي تقوم عليها نظريّتهم في الدولة: نجدها عند الطرطوشي والماوردي والغزالي وابن جماعة وابن تيمية وغيرهم، في عبارات أو أمثال معزّزة كالقول مثلاً إن «جور سلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة»، أو إن «ظلم دهر خير من هرج يوم»، أو «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان». وبالطبع، مرة أخرى، كل ذلك خوفاً من الفتنة واتقاء لشرورها وحفاظاً على وحدة الجماعة وديمومتها.

بيد أنّ هذه الطاعة التي هي حقّ لأولي الأمر وواجب على الرعية قد وجدت من يشكك فيها أو على الأقل من يجعل لها شروطاً وقيوداً. وهذا

---

(٧) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، قدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق حواشيه أحمد عصام الكاتب (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)، ص ٢٤٥، وقد أورده البخاري (في: **الفتن**) ومسلم (في: **الإمارة**). وحول الطاعة بين «أهل الدين» وبين «دول الخلافة»، انظر: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٣٤١.

(٨) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٢٢٢، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٤، ص ٩٩.

الموقف قديم، تعلّل به بعضهم مستنداً إلى الآية نفسها التي تثبت الطاعة [النساء: ٥٩]. فالواضح في هذه الآية وفقاً لما احتجّ به هؤلاء، أنّ الطاعة لأولي الأمر تسقط في حالة النزاع وتصبح المرجعية لله والرسول، أي للنص. ويساق لتسويغ هذا الموقف ما جاء به الخبر عن قول بعض التابعين لبعض أمراء بني أمية لما قال له: أليس الله أمركم أن تطيعونا في قوله: ﴿**وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾؟ فقال له: أليس قد نُزِعَتْ عنكم ـ يعني الطاعة ـ إذا خالفتم الحق بقوله: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ وَالرَسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ واليَوْمِ الآخِرِ**﴾؟[٩].

وقد كان مذهب الحسن البصري «أن أوامر أمير المؤمنين تعرض على كتاب الله فإن كانت موافقة له أخذ بها وإلا نبذت» والله أحق أن يطاع، و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ويصرح أحمد بن حنبل بالقول، عقيدةً له: «والجهاد مع كل خليفة برّ وفاجر (...) والصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور. وأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[١٠]. ويؤكد حنبل بن إسحاق أن مذهب أحمد كان أن «ليس من السُنّة أن ترفع السلاح على إمامك»، وأن «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية»، و«من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»[١١]. أما أبو جعفر الطحاوي فكانت عقيدته وجوب الصلاة خلف كل برّ وفاجر، ولم ير إشهار السيف على أحد من أمة محمد (ﷺ) إلا من وجب عليه السيف، ولا الخروج «على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجلّ فريضة، ما لم يأمروا بمعصيته، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»، و«نتبع السُنّة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة»، و«الجماعة حق

---

(٩) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج ١٦، ص ٢٢٨.

(١٠) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥، وج ٢، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١١) أبو عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل، **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد نغش (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٧)، ص ٨٩ ـ ٩٩.

وصواب والفرقة زيغ وعذاب»[١٢]. أما في حالة النزاع فيرجع أصحاب (العقائد) هؤلاء إلى تتمّة الآية: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾، وفي هذا الردّ تحديد لمرجعية أولي الأمر وسلطة أحكامهم.

والحقيقة أن هذا التحديد لا يجري فقط في حالة «التنازع» بين المؤمنين، وإنما يجري أيضاً، وفق بعض المواقف، في الأحوال التي يتمّ الربط فيها بين الطاعة وبين «الاستطاعة». غير أنّ أخطر الدواعي التي توجب أن توجه إلى «تعليق» الطاعة لأولي الأمر وتجريدهم عن هذا الحق وتحلّل الرعية منه كواجب، يكمن في حالة وقوع أولي الأمر في «الأمر بالمعصية». فطاعة ولي الأمر واجبة ونافذة «ما لم يأمر بمعصية فإن أمر بمعصية لا سمع ولا طاعة». وقد وضع مسلم والبخاري في **صحيحيهما** باباً في «وجوب طاعة الأمراء في غير معصية». بيد أن الاتجاه السائد في أوساط أهل السُنّة والجماعة قديماً طلب النصح للأمراء وعدم الخروج عليهم بالسيف والدخول في الفتنة وفي التقابل الصدامي العنيف على ما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة وأئمة الزيدية والشيعة (في غيبة الإمام) إنفاذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٣]، وهو المبدأ الذي استجمع عناصره صاحب **مقالات الإسلاميين** مذهباً لـ أصحاب الحديث في القول: «السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه»[١٤]. وفي أيامنا هذه بَلْوَرَ أَحَدُ ممثلي تيار (أهل السُنّة) البارزين الرؤية نفسها على النحو الآتي: «الإمام ولي لسائر أمور المسلمين عامة، وهو لذلك ولي لكل من لا ولي له، ومن ثَمّ فتصرّفاته في أمورهم منوطة بالمصلحة، أي لا تعدّ نافذة إلا إذا ظهر وجه المصلحة فيها، وإنما

---

(١٢) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **شرح العقيدة الطحاوية**، حرّرها عبد المحيي بن عبد الحميد بن الحاج محمد مكي الشيخلي، ط ٨ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧، وجدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(١٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، ط ٣ (إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٨٠)، ص ٤٥١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

كلّفهم الله تعالى بإطاعته نظراً إلى هذه الولاية التي يتمتّع بها، والقائمة على رعاية المصلحة والسعي وراءها أينما لاحت، أيٍ فليست طاعتهم له ثمرة سيادة يتمتّع بها عليهم، بل هي لمجرد أن يمكّنوه من العمل على تحقيق مصالحهم العامة، وأن ييسّروا له التنسيق بينها وبين مصالح الأفراد. وقد كان مقتضى ذلك أن يكونوا في حلّ من طاعته إذا ما كلّفهم شططاً وحمّلهم تَبِعات لا مصلحة لهم من ورائها. إلا أنّ الشارع يأخذ بعين الاعتبار ما قد ينشب من فتن وينجم من أضرار بالغة من جراء تأبيهم على طاعته في كل ما لم يأذن به الله أو في كل ما لا مصلحة لهم فيه؛ إذ لا ريب أنّ تلك الفتن والمفاسد التي قد تنجم عن ذلك أشد وبالاً وأعظم ضرراً لهم في الجملة ـ مما قد يتحملونه من الأذى في انصياعهم له وائتمارهم بأمره»[١٥].

إنّ خالص ما يستجمع موقف (أهل الطاعة) من الإسلاميين القدامى والمحدثين هو أنّ الطاعة وعدم الخروج بالسيف هما اللذان ينبغي أن ينقاد إليهما الإنسان المسلم في حياته في الجماعة الإسلامية التي يرعى سياستها نظام يستند إلى دين الإسلام وشرعه. وحقّ هذا الإنسان في منازعة الدولة سلطتها حقّ غير مرغوب فيه، على الرغم من التسليم بالنص الذي يأمر بأنه لا سمع ولا طاعة في حالة وقوع المعصية أو الأمر بها من جانب الإمام أو السلطان أو ولي الأمر أو الدولة. لكن ذلك لا يعني الرضى والقبول الخالصيْن، فالحقيقة هي أنّ «إبطال السيف» لا يعني إبطال أشكال أخرى من الاحتجاج أو الرفض «السلبي». والتجربة التاريخية تعرض علينا أشكالاً عديدة من هذا الرفض السلبي الذي يشبه أن يكون صورة من صور «العصيان المدني» السلمي أو الآمن. ثمّة حالة «السكوت» أو «الصمت» بإزاء المعصية، معصية أولي الأمر، وثمّة حالة أولئك الذين امتنعوا عن «العمل مع السلطان» أو عن «زيارة الملوك» أو أولئك الذين وطّنوا أنفسهم على «الصبر تحت لواء السلطان» «واعتزلوا الفتنة»، أو الذين أعلنوا «المخاصمة» إلى يوم القيامة. وهذه الأحوال والمواقف تقابل أحوال أولئك

---

(١٥) محمد سعيد رمضان البوطي، **على طريق العودة إلى الإسلام**، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ مكتبة الفارابي، ١٩٩٢)، ص ٦٤ ـ ٦٥.

الذين أسماهم الغزالي «المتصلّبين في الدين» الذين مثّلوا في حياة الدولة الإسلامية التاريخية «قوة موازية» أو «مناضلة» تناصب «دولة المُلْك» العداء وتسعى إلى «الوثوب» عليها بالسلاح أو بالتنظيمات السريّة الثوريّة متعلّلة بدواعيها الخاصة أو بقول الرسول في ما ساقه الحسن البصري: «أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك، فذلك هو الشهيد، منزلته في الجنة بين حمزة وجعفر»[١٦]. لم تندثر هذه «القوى المحتجّة» ـ المعروفة لنا تاريخياً ـ بانقضاء العهود الإسلامية الكلاسيكية وإنّما عادت إلى الظهور في العصر الحديث وبخاصة في هذه العقود المتأخّرة من قرننا الحالي، مع ما يسمى بالحركات أو الجماعات الإسلامية الراديكالية أو الأصولية، وهي حركات دفعت مبدأ «تغيير المنكر» إلى أقصى مداه، فلم تقصر فعلها على الاحتجاج بالقلب واللسان وإنما ذهبت به إلى المرتبة الأولى القصوى التي جاءت في الحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهو أضعف الإيمان». إنها لم تكتف بالطاعة القسرية أو بالعصيان السلبي واجتناب الفتنة والاعتزال، وإنما ذهبت إلى حدود الثورة والخروج بالسيف أو بالحديد والنار.

إن الذي يخلص من هذه الوجوه من النظر في مسألة الطاعة، هو أن الطاعة ـ لله والرسول وأولياء الأمور ـ واجب لا خلاف حوله من حيث المبدأ. وهذا ما يمثّل الجانب القسري القاهر لسلطة (النص) من ناحية و(الدولة) من ناحية ثانية. بيد أنّ «العبد» أو الإنسان الذي يخضع لهذه السلطة ذو «حقوق» بعضها «طبيعي» وبعضها «شرعي». أما الحق الإنساني الطبيعي فيتعلق بالاستطاعة؛ إذ إن الطاعة لله والرسول وأولي الأمر مطلوبة ما دام الإنسان قادراً عليها. وبالطبع فإنّ هذه «الاستطاعة» رهينة بجملة من المبادئ التي يمكن أن يؤدي إليها النظر في الوجوه الأخرى للنظام الفكري الإسلامي مثل آمر العدالة، ومبدأ عدم تكليف ما لا يطاق، وتقيد الدولة أو الحاكم أو ولي الأمر بطاعة الله والرسول أي بأحكام الشريعة، وغير

(١٦) ضياء الدين محمد بن محمد بن الإخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق محمد محمود شعبان وصديق عيسى المطيعي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

ذلك، وحيث لا تتوافر هذه الشروط فإن نبذ الطاعة والعصيان والخروج تصبح مواقف مشروعة، وحقوقاً للإنسان يمكن ممارستها. ومعنى ذلك أن عدم التزام ولي الأمر أو الإمام أو الدولة بإنفاذ حقوق الله وحقوق الآدميين أو المواطنين ـ مما ورد التفصيل فيه في كتب الأحكام السلطانية والحسبة[17] ـ يفضي بصورة مباشرة إلى حق إنساني ملزم شرعياً هو حق «الاختلاف» أو «المخالفة».

(٢)

إذا كانت «الطاعة» واجباً فإن ضدّها، «الاختلاف»، حق. بيد أن «الاختلاف» الذي هو حقّ، ليس أي اختلاف. وإنما هو على وجه التحديد ذاك الذي تتولّد عنه فائدة ومصلحة عامة ولا يدخل في باب (الكفر) أو (الخروج). وبهذا المعنى علينا أن ندرك أن «الافتراق» ـ وهو مصطلح جار في الأفق الإسلامي الكلاسيكي ـ ليس حقاً، وإنما هو فعل مكروه ينبغي اجتنابه. والافتراق مقترن بمفارقة العقيدة الواحدة السديدة والإمام والجماعة. والحديث الذي يضاهي بين افتراق اليهود والنصارى فرقاً عديدة وبين افتراق أمة محمد نفسها: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة الناجية منها واحدة»، يتضمن شجباً للافتراق. وحين نتابع آراء وعقائد الفرق الاثنتين والسبعين أو الثلاث والسبعين فرقة التي أثبتها مؤرخو الفرق الإسلامية موافقة لهذا الحديث يتبيّن أن الافتراق هنا ليس عقدياً فحسب وإنما هو أيضاً افتراق عملي سياسي، أي إنه افتراق من شأنه أن يقصم ظهر الجماعة ويفككها ويفضي بها إلى التوزع والفشل. ومع ذلك فإن هذا المعنى نفسه يمكن أن يستخدم للدلالة عليه مصطلح آخر هو مصطلح «الاختلاف» من دون أن يعني الاختلاف هنا الخروج من دائرة الإسلام. فالعنوان الذي وضعه أبو الحسن الأشعري لكتابه **مقالات الإسلاميين** يعطف على هذا الجزء من العنوان جزءاً آخر هو **واختلاف المصلين**. وتقول العبارة الأولى من الكتاب ما نصه: «اختلف الناس بعد نبيّهم (ﷺ) في أشياء كثيرة

(١٧) المصدر نفسه، ٧٣ ـ ٨٣؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٢٢ ـ ٢٣، ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

ضلّل فيها بعضهم بعضاً فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً مشتتين، بيد أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[18]. ومع أن حديث «الفرقة الناجية» يوهم بأن الفرق الأخرى لن تنجو إلا أن الحقيقة، وفق الغزالي مثلاً، هي أنه ليس المعنى المقصود «أنهم كفار مخلدون، بل أنهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر معاصيهم»[19]. وبهذا المعنى يكون «اختلاف المصلين» تفاوتاً في مراتب التزامهم بشريعة الإسلام على وجه الإجمال.

وإذا كان الاختلاف الفرقي مبعث حذر وحيطة وشجب فإن ثمة اختلافاً آخر اعتبره علماء الإسلام جميعاً «رحمة» للأمة، حتى إن أحاديث وردت في شأنه: «اختلاف أمتي رحمة»، وهو الاختلاف الفقهي. وهذا الاختلاف الذي يعني تبايناً في الأحكام الفقهية مرتبطٌ بأصل ثابت من أصول الفقه هو الاجتهاد. وبتحديد أكبر: الاجتهاد بالرأي. لا يحتاج أحد إلى بذل أي عناء من أجل أن يتبين أن الاجتهاد بالرأي هو مبدأ اختلاف المذاهب الفقهية وتعدّدها، وأنه قد نظر إلى هذا الاختلاف وإلى هذا التعدّد بما هما بابان من أبواب التيسير والتوسعة على المؤمنين في حياتهم الدنيوية، وبطبيعة الحال يصيب الفقهاء المجتهدون في أحكامهم الاجتهادية مثلما يخطئون، لكن الخطأ هنا لا يعدّ ضلالاً ولا يترتب عليه شجب صاحبه أو تعريضه لأي عقاب، إنه على العكس من ذلك يثاب ويؤجر لكن أجره أقل من أجر المصيب. ولعلّ هذا هو السبب في أن الاختلافات الفقهية كانت كثيرة لا تكاد تحصر، مثلما أنّ المذاهب نفسها قد تعدّدت تعدّداً غير قليل. إنّ هذا الضرب من الاختلاف هو الذي يمكن أن نسميه «الاختلاف الرحيم»، وهو بكل تأكيد حق لأي إنسان مسلم مستوف لشروط الاجتهاد الأساسية.

بيد أنّ ثمّة ضرباً ثالثاً من الاختلاف هو الذي يبدو فيه مفهوم «الحقّ» دقيقاً شائكاً مثيراً للبس والشك والإشكال، ذلك هو الاختلاف الاعتقادي.

يرتبط الاختلاف الاعتقادي، في الأفق الإسلامي، بعلاقة «المعتقد»

---

(١٨) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ص ١ ـ ٢.

(١٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ضبطه وقدّم له رياض مصطفى العبد الله (بيروت؛ دمشق: منشورات دار الحكمة، ١٩٨٦)، ص ١٠٤.

بواقعتي الإيمان والإسلام. فعلى الرغم من التمييز الذي تضعه «النصوص» ويضعه المتكلمون والفقهاء بين واقعة «الإيمان» وبين واقعة «الإسلام» يظلّ ثابتاً أنّ كلّ واحدة منهما تحيل إلى الأخرى وتفهم في ضوئها، ولعلّ الفرق الحقيقي بينهما أن الأولى تمسّ «الأعماق» بينما تمسّ الثانية «الظواهر». ويمكن القول على وجه الإجمال إنّ كل «الأسماء والصفات» التي تطلق على «المصلين» أو على «المخالفين» إنما تقال بالإضافة إلى هاتين الواقعتين اللتين تبدوان واقعة عامة واحدة. فغياب «التصديق» أو «التصديق والعمل باللسان والجوارح» هو الذي يحدّد الاسم الذي يلحق بهذا الإنسان الذي «لا يصدق» أو «لا يصدق ولا يعمل» فيكون كافراً أو زنديقاً أو مرتداً أو مشركاً أو مرتكب كبيرة أو منافقاً أو غير ذلك، وهي أسماء مضادّة أو مناقضة للإيمان وللإسلام بما هو دين مخصوص. وعلى الرغم من الاختلاف أو التباين الذي لا حدود له بين أصحاب المذاهب والمقالات والفرق في تحديد ماهية الكافر أو مرتكب الكبيرة أو الزنديق أو المبتدع أو غير ذلك، إلا أنهم يدورون في دائرة الأحكام التي تلحق هذا أو ذاك بين أحكام القتل أو الجزية أو التخليد في النار أو التعزير أو غير ذلك. والحقيقة أن النظرة الإسلامية التقليدية تأبى أن تقرّ للمخالفين خلافاً أقصى ـ أي أصحاب العقائد غير الإسلامية الذين يتمثّلون الكفر تمثّلاً صريحاً ـ بحق الاعتقاد الصريح المعلن للكفر. والسورة القرآنية نفسها ـ سورة (الكافرون) ـ التي يوهم ظاهرها أن للكافرين دينهم مثلما أن للنبي وأتباعه دينهم سواء بسواء ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ [الكافرون: ٦]، لم تفهم بما هي حالة «استواء في الحرية»، حرية الاعتقاد للمؤمنين وحرية الاعتقاد للكافرين على حدّ سواء؛ إذ ذهبت جمهرة المفسرين الذين لم يَرَوا أنّ الآية أو السورة قد نسخت إلى تأويلات مختلفة تخرج الآية عن معناها الظاهر الذي يمكن أن يوهم بالتسوية[٢٠]. أما علماء أصول الدين والمتكلّمون فقد توسّعوا في بيان «أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع». وباسم أهل السنّة والجماعة قسم

---

(٢٠) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ٣٠، ص ٣٣١؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير**، ٣٢ ج في ١٦ (القاهرة: المطبعة البهية، ١٩٣٨)، ج ٣٢، ص ١٤٧، وأبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ج ٢٠، ص ٢٢٩.

أبو منصور البغدادي هؤلاء إلى فريقين: (الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية) و(الذين تقبل منهم الجزية). وقد كان حكم من لا تقبل منهم الجزية أن يقتلوا إن لم يسلموا وأن لا يكون لهم «أمان»، وهؤلاء خمسة عشر صنفاً: السوفسطائية، والدهرية، والسمنية (القائلون بالدهرية المادية وبتكافؤ الأدلة وإبطال النظر والاستدلال)، وأصحاب الهيولى القديمة، وأصحاب الطبائع، والفلاسفة القائلون بقدم العالم ونفي الصانع ـ وهؤلاء هم الدهرية في حقيقة الأمر، وكفرة المنجمين، وعبدة البشر (كجشميد وفرعون ونمروذ بن كنعان. .) والذين يعبدون رأساً مخصوصة من رؤوس دينهم ويكتمون ذلك عن العامة، وعبدة الملائكة، والحلولية، وأهل التناسخ، والخرمدينية (المزدكية)، والباطنية (الذاهبون مذاهب المجوسية والثنوية ومن دعاتهم عبد الله بن ميمون القداح وحمدان بن قرمط)، والبراهمة؛ «فهؤلاء أصناف الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية ولا تحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وينظر فيهم فإن كان بعضهم في دار الإسلام استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وإن كان في دار منيعة فحكمه حكم أهل الحرب دون أهل الذمة، وكذلك حكم الثنوية القائلة بقدم النور والظلمة من المانوية والديصانية والمرقونية. كذلك عبدة الأصنام المنحوتة والأوثان المصنوعة، ولا دية ولا قصاص ولا كفارة على من قتل واحداً منهم»[٢١]. أما أهل الجزية فهم: الصابئة، واليهود، والنصارى، والمجوس ـ وهؤلاء أمرهم مشكل: «واختلفوا في دياتهم، فقال أبو حنيفة: دية الواحد منهم كدية المسلم، وأجاز قتل المسلم بالواحد من أهل الجزية. وقال الشافعي ومالك: لا يقتل المسلم بالذمي بحال، واختلفا في ديته، فقال مالك: دية اليهودي والنصراني وهي مثل خمس ثلث دية المسلم»[٢٢].

والحقيقة أنه على الرغم من اعتراف المسلمين الواقعي بالاختلاف العقدي أو الديني للمخالفين خلافاً أقصى ـ أعني أولئك الذين ليسوا من أهل الذمة ـ إلا أنّهم لم يقرّوا لهم بـ «حق الاختلاف» في إطار المشروعية

---

(٢١) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **أصول الدين** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)، ص ٣١٨ ـ ٣٢٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

الإسلامية(٢٣)، ولم يقرّ بهذا الحق إلا لليهود والنصارى ومن ألحق بحكمهم من الصابئة ومن المجوس، مجوس هَجَر واليمن.

(٣)

إن تصوّر الأزمنة العربية الإسلامية الكلاسيكية لمسألة «حرية الاعتقاد» يختلف عما تمثلته الأزمنة الحديثة الموجّهة بقيم التمدّن والحداثة والليبرالية الغربية. وبسبب انتشار هذه القيم وضغطها وجد مفكرو النهضة المسلمون ومفكرو الإسلام المعاصرون أنفسهم في أوضاع محلية وكونيّة لا تسمح لهم كثيراً بانتهاج طريق النظر القديم الذي انتهجته الفرق الإسلامية والفقهاء القدماء. لذا راحوا يبحثون عن مواقف اجتهادية تجديدية «تعدل» نظرة القدماء إلى «المخالفين» في العقيدة.

في مرحلة أولى من العصر الحديث اتّجه البحث إلى تحديد «أحوال غير المسلمين» أو «معاملة غير المسلمين» أو «أحكام غير المسلمين» في المجتمع الإسلامي، وذلك في ما يتصل بالعقائد والمعاملات والحقوق. وكان الغالب على هذه الأنظار «أحكام أهلّ الذمة» التي عرفت في الفقه القديم. وفي مرحلة متأخّرة، وبضغط القيم نفسها وقيم (ما بعد الحداثة) والعولمة الصاعدة، أصبح النظر يتّجه أيضاً إلى مسألة حرية المعتقد بإطلاق، متجاوزاً خصوصية القول في «حقوق أهل الذمّة» إلى البحث في المخالفين بإطلاق ومن بينهم «الكفار» و«المرتدون» و«العلمانيون» ومن يعتبرهم «الدعاة المسلمون» والحركات الإسلامية أعداء لدين الإسلام أو خصوماً له أو منكرين له. والأدبيات المعاصرة في هذه المسألة كثيرة لا يكاد يكون لها حصر، غير أن اجتهادات عبد العزيز جاويش والشيخ محمود شلتوت وراشد الغنوشي تستحق أكثر من غيرها الاهتمام والتنويه، وذلك بما مثلته من تحوّل في النظر في حكم المرتد عن مذاهب العلماء والفقهاء القدماء الذين قالوا بقتل المرتد. فقد رأى جاويش رأياً مخالفاً لما قالوه، من وجوه؛ يقول: «إنّ القرآن الكريم لم ينص في آية ما على قتل المرتدين

---

(٢٣) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ١٢ - ٥٥.

عن دين الإسلام إلى دينٍ آخر (. . .) وأما الأحاديث التي سردها البخاري واستدلّ بها على وجوب قتل المرتد فوراً، فليس شيء منها في ما نرى جاء نصّاً في القول بالقتل ولا في بيان حدود الردّة وكنهها والتعريف بها». ثمّ «إنّ لبدء ظهور الإسلام من الأحكام ما ليس لغيره. ذلك أنّ المرتدّين عن الإسلام يوم بدأ رسولنا الأكرم الدعوة إلى التوحيد كانوا يعودون إلى ما كانوا عليه من اليهودية أو النصرانية أو الوثنية، وكانوا إذ ذاك يلحقون بأقوالهم ويحاربون المسلمين في صفوفهم أو يظهرونهم على عوراتهم، فارتداد من كانوا يرتدّون إذ ذاك عن الإسلام لم يكن لمجرد الخروج عن هذا الدين، ولكن كان دائماً مشفوعاً بمظاهرة من يلحقون بهم من أقوامهم (. . .) ولقد كان منهم طائفة يؤمنون بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار ويكفرون آخره لعلهم يرجعون. فالمرتدّون في صدر الإسلام كانوا في الغالب ممن دخلوا في الإسلام نفاقاً، وخرجوا منه للفتنة وكشف الأسرار». وثالثاً إنّ الردة التي جاءت في آيات البقرة وغيرها كانت ارتداداً عن نصرة المسلمين والاشتراك معهم في محاربة أهل الكتاب، لما كانوا يخشونه من ظهور هؤلاء على المسلمين وظفرهم بهم يوماً، فأرادوا بذلك أن يتّخذوا عندهم من الأيادي ما يحقنون به دماءهم ويعصمون أرواحهم». وأخيراً يتعيّن أن نفيد من حكمة الرسول وعلمه وسيرته من يعلّمنا «كيف نتصرّف في الحوادث ونقف عند حدود مقتضيات الأحوال»[٢٤].

أما الشيخ محمود شلتوت فيقول في أمر هذا «المرتد عن الدين»: «الاعتداء على الدين بالردّة يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة أو ارتكاب ما يدل على الاستخفاف والتكذيب. والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُم عَنْ دِينِه فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا والآخِرَةِ وَأُولئِكَ أَصْحَابُ النّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون**﴾ [البقرة: ٢١٧]. والآية كما ترى لا تتضمن أكثر من حكم بحبوط العمل والجزاء الأخروي بالخلود في النار. أما العقاب الدنيوي، وهو القتل، فيثبته الفقهاء بحديث يروى عن ابن عباس (ر) قال: قال رسول الله (ﷺ): «من

---

(٢٤) عبد العزيز جاويش، **الإسلام: دين الفطرة والحرية**، كتاب الهلال؛ ٣٩٠ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣)، ص ١٦٠- ١٦٢.

بدّل دينه فأقتلوه». وقد تناول العلماء هذا الحديث من جهات (...). وقد يتغيّر وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أنّ كثيراً من العلماء يرى أنّ الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأنّ ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه على الدين، فقال تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقال سبحانه: ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: ٩٩][٢٥].

ويتمثّل راشد الغنوشي حالة خاصة من حالات «الاجتهاد» اللافتة للانتباه في هذا الصدد، وذلك لحرص هذا المفكر الداعية على أن يصل الموضوع بمسألة «حقوق الإنسان» الحداثية. وموقفه يستند إلى نظرية المصلحة العامة المستلهمة من الشاطبي صاحب **الموافقات** حيث ترتدّ كليات الشريعة ومقاصدها إلى ثلاثة مستويات: المصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية. وبالطبع تتفاضل هذه المستويات وفق ما يضمن الحقوق الفرديّة والمصلحة العامة مع أولوية حق الجماعة، إذا حدث تعارض بين الفردي والاجتماعي. وبذا تقوم نظرية الحرية في الإسلام على «إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة، فإن تعدت أصبحت اعتداء يتعين وقفه وتقييده. في ضوء هذا النظر تصبح الآية: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ هي القاعدة الكبرى التي تسوّغ «حرية المعتقد». فالإسلام «لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين أن يعتمدوا في دعوتهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبين الرشد من الغي». وتعزز الآية: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [الكهف: ٢٩] هذا المذهب. إن الحرية هي الأصل والأساس في الاعتقاد وإنها أول حقوق الإنسان[٢٦]. وفي مسألة حرية التعبير عن العقيدة ـ دفاعاً عنها أو الدعوة إليها أو نقداً لغيرها ـ يتبنّى الغنوشي ما

---

(٢٥) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢٦) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٤٢ ـ ٤٥.

ذهب إليه إسماعيل الفاروقي من تقرير القول «إنّ للذمي ـ أو المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية ـ الحق في إذاعة قيم هويته في وسطه الخاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين (. . .) وإذا كان من حقّ بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإنّ لهذا الأخير الحق نفسه»[٢٧]. ثم يعزّز هذا الرأي برأي لأبي الأعلى المودودي يذهب فيه إلى أنه «سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء (. . .) سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين الحقّ في نقد مذاهبهم ونحلهم، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم، وإن ارتدّ ـ أي المسلم ـ فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة[٢٨]. أما حالة «الردة» ـ وهي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار ـ فيرجّح في أمرها أن تكون «جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة (. . .) وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من قبل أعدائها، وأن ما صدر من النبيّ (ﷺ) في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيزاً لا حدّاً (القتل) وأنها جريمة سياسية تقابل بالأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات[٢٩]. وهذا الرأي ليس هو رأي «الجمهور» وإنّما هو رأي اجتهادي حديث.

وهكذا اتسع الفكر الإسلامي الحديث لمفهوم حق الاختلاف حتى أقرّ مشروعية الاختلاف لا لغير المسلمين فقط من اليهود والنصارى ـ وهو ليس بالأمر المستحدَث ـ وإنّما أيضاً لغير المسلمين بإطلاق من أهل النحل والمذاهب والديانات والفلسفات التي تقف من الإسلام موقف الشاكّ أو

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٠.

الناقد أو المنكر. لكن ما لم يقرّ به في إطار مشروعية الاختلاف هنا وفي جميع الأحوال هو أن يتّخذ الاختلاف طابعاً «علمياً»، أي أن يتحوّل إلى «جريمة سياسية» تتجسّد في «الخروج» أو «البغي» أو «الردة» المادية العنيفة على نظام الدولة.

وبالطبع هذا يعيدنا إلى الصيغة القصوى من «الاختلاف»، وهي الصيغة التي تتمثّل في إنكار الطاعة للدولة أو الإمام وفي الخروج على الجماعة وتهديد وحدتها وتدميرها. وهي مسألة خاض فيها القدماء طويلاً، وكان لها ولا يزال وقع خاص عظيم في أزمنتنا الراهنة.

(٤)

إن حالة «الاختلاف العملي» تباين تماماً حالة الاختلاف الفقهي أو الاختلاف الديني أو الاعتقادي، وذلك لأنّها ذات آثار مادية مباشرة على الفرد والجماعة والدولة. والأصل هنا أن الاختلاف يتعلّق بمبدأ عام هو ظهور المنكر في أعمال الإمام أو (ولي الأمر) أو الجماعة أو الدولة. وذلك يجري حين لا يكون (ولي الأمر) مطبّقاً لأحكام الشريعة، أي حين لا يحكم بما أمر الله، وحين لا يحكم بالعدل بين الناس، وحين يأمر بالمعصية. فإذا ظهر ذلك منه فإنّه يصبح للرعيّة الحق في أن لا تسمع ولا تطيع.

والأصل العقدي في طلب تغيير المنكر ونبذ الطاعة (النص). فالآية تقول: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَأُولئَكَ هُمُ المُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: ١٠٤]. والحديث يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان». والآيات والأحاديث والأخبار في ذلك وفيرة[٣٠].

لم يجنح أهل السُنّة الأوائل والمحدثون، كما رأينا، إلى الخروج ونبذ الطاعة، ولا إلى طلب تغيير المنكر بالأداة الأولى من أدوات تغيير المنكر، آلة «اليد»، أي القوّة المادية العنيفة، وذلك نشداناً لوحدة الجماعة والأمة. بيد أن آخرين ـ الخوارج والمعتزلة والزيدية من القدماء ـ والجماعات

---

(٣٠) ابن الأخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ص ٦١ ـ ٨٣.

الإسلامية الراديكالية من المعاصرين، أقرّوا مبدأ نبذ الطاعة بالخروج القتالي. وبالطبع عرف التاريخ الإسلامي حركات «ثورية» عديدة تردّدت في مسوّغات «العصيان» و«الوثوب» و«الفتنة» بين (النص) وبين متطلبات العدل الاجتماعي أو نزعات النفاق أو «الزندقة» الصريحة. وكذلك لا بدّ من أنّ نعتبر (أهل الردة) و(أهل الحرب) و(قطاع الطرق) من بين هؤلاء الذين خرجوا على السلطة وعلى الجماعة ولكن لدواع غير دينية أو اعتقادية. فهؤلاء جميعاً لا يدخلون في الفئات التي تطلب «تغيير المنكر» لأوامر نصية. أما من يسمّيهم صاحبا **الأحكام السلطانية**، الماوردي والفراء، بـ (أهل البغي) رجوعاً إلى الآية: **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا التي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾** [الحجرات: ٩]، فإنّهم طائفة «مؤمنة» انفردت بمبدأ ابتدعته واعتزلت «أهل العدل» وخالفت الجماعة أو خرجت على الإمام، لدواع مسوغة بـ(النص). ولعلّ (الخوارج) الذين تعلّلوا في خروجهم بآمر «الحكم لله» وبقتال السلطان الجائر أو الكافر هم الذين تجري عليهم هذه الصفة من وجهة النظر السُنّية التقليدية. والحقيقة أنّهم يدخلون في الفرق التي تطلب «تغيير المنكر» وترى أن «الاختلاف» في معتقدها وفعلها العملي هو حق شرعي تقتضيه النصوص الدينية نفسها.

لا شك في أن ثمة فروقاً في طرائق الفعل التي يلجأ إليها أصحاب «حق تغيير المنكر» من الخوارج والمعتزلة والزيدية والجماعات الدينية ـ السياسية المعاصرة. فالخوارج مثلاً يأخذون بمبدأ المقاتلة للإمام والجماعة ولا يقبلون مراتب متوسطة بين السلم وبين الحرب، وذلك على وجه العموم. أما الزيدية فيربطون «الثورة» بالدعوة وخروج الإمام الزيدي، أما المعتزلة فإنهم، على الرغم من تميّزهم بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواحد من مبادئهم الاعتقادية الأساسية، يجعلون «المقاتلة» لتغيير المنكر مرتبة أخيرة في الفعل تلي مراتب أولها «إصلاح ذات البين»[٣١]،

---

(٣١) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار (قاضي القضاة)، **شرح الأصول الخمسة**، حققه وقدّم له عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ١٤٤.

ولا نعلم «جماعة من المعتزلة» ثارت إلا تلك التي خرج على رأسها بشير الرحال ومطر الوارق مع الإمام الزيدي إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، في خلافة أبي جعفر المنصور عام ١٤٥هـ[٣٢]، وهي حالة فذّة من حالات التغيير الثوري للمنكر لا يقاربها إلا تلك التي دخل فيه أحمد بن نصر الخزاعي القريب من تيار أصحاب الحديث[٣٣]. والغالب على المعتزلة النصح والنقد والإغلاظ في القول والشجب، أي النزعة الإصلاحية المتشدّدة. أما الجماعات الإسلامية المتصلّبة المعاصرة فإنّها تتّخذ من عبارة ابن تيمية: «فمن عدل عن الكتاب قُوِّم بالحديد ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[٣٤] شعاراً لفعلها ـ إذ المقصود أن يكون الدين كله لله أن تكون كلمة الله هي العليا ـ وذلك على الرغم من اعتقاد ابن تيمية نفسه أنّ «من أصول أهل السُنّة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة»[٣٥]. لكن «سلفية» هذه الحركات لا تتفق تماماً مع سلفية ابن تيمية في حقيقة الأمر، فهي توجّه فهمها للسلفية إلى ضرورة الانفصال والثورة والخروج أو الوثوب على الحكام والمجتمع بالجهاد والمواجهة والقتال و«الفعل المباشر». ذلك أنّ «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»، وإعادة «الخلافة على منهاج النبوة» لا تتمّ «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم إذ إنهم لا ينخلعون البتة عن سطانهم بغير قتال» (...) ولأنّه «لا ولاية لحكام اليوم» «لخروجهم عن دائرة الإسلام بنبذهم كتاب الله واستبدالهم للشرائع... فإنّ تغييرهم والوثوب عليهم ومقاتلتهم تصبح واجبة وتصبح «المواجهة حتمية»، إذ «الدار دار كفر»[٣٦].

---

(٣٢) انظر تفصيل ذلك، في: جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص ٥٨ ـ ٦٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٧٣.

(٣٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٢٤.

(٣٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الحسبة** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ٤٢.

(٣٦) انظر: فهمي جدعان، «السلفية، حدودها وتحولاتها: مراجعة شاملة،» تعقيب رضوان السيد، **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨)، ص ٨٨ ـ ٩٠.

(٥)

لا بدّ إذن من تكرار القول إن مفهومَي الطاعة والاختلاف يتردّدان بين مبدأي الحق والواجب. فالطاعة حق لصاحب الشرع من ناحية وللدولة من ناحية ثانية. وهي بذلك واجب على الإنسان المسلم ما دامت الدولة ترعى «حقوق الله» و«حقوق العباد» أو الناس وتأتمر بآمر العدالة وإيتاء كل ذي حق حقه ولا تأتي ما يمثل عصياناً لله، أي للشريعة. والحقيقة أن هذه الرؤية لا تختلف عما يمثّل حال الدولة والمواطن في الأنظمة السياسية الحديثة. فالدولة ذات سمة «قهرية» تلزم المواطنين بالتقيد بالقوانين وبطاعة الدولة. غير أنّها من وجه آخر ملزمة بالتقيد بتنفيذ القوانين وعدم الخروج عليها وهي إن فعلت ذلك فإنّ الأجهزة التمثيلية ـ البرلمانات أو الجمعيّات الوطنية أو ما شابهها ـ تسائلها وتخضعها للحساب، وفي الأحوال الفردية يلجأ الأفراد إلى القضاء لإدراك حقوقهم. وبطبيعة الحال يقوم النظام السياسي الحديث في النظم الديمقراطية على مبدأ تداول السلطة، وهي نظم تعني أن مبدأ الاختلاف مبدأ شرعي بكل المقاييس شريطة ألا يتّخذ طابع العصيان المسلح. في هذه الحالة يحق للسلطة السياسية أن تلجأ إلى قمع العصيان وتقديم «العاصين» للقضاء ليلقوا الجزاء الذي يستحقونه وفق أحكام القانون. وهذا الوجه من القول لا يعني أن نظام الخلافة التاريخي مماثل أو مقارب في طبيعته وماهيته للنظام الديمقراطي الحديث. فالفروق بيّنة.

ومع ذلك فلا بد من أن نلاحظ أن مبدأ الطاعة ـ وبخاصة الطاعة لأولي الأمر أي للدولة ـ قد اتّخذ في النظرية السياسية الإسلامية التقليدية طابع الإطلاق، إذ بدا مبدأ «مقدساً» لا يحقّ لأحد المساس به، حتى إنّ من «شقّ عصا الطاعة» ومات وهو على هذه الحال فإنّه يموت «ميتة جاهلية». ومن المؤكّد أنّ منظومة تضفي على «أولياء الأمور» هذا الضرب من السلطة القصوى لا يمكن إلا أن تفضي إلى نظام سياسي فردي استبدادي. وقد فطن الفقهاء السياسيون إلى هذا الأمر وأرادوا أن يخففوا من وطأته فاتجهوا بحرص شديد إلى الثناء على «العدل» وإلى حضّ الخلفاء والأمراء والسلاطين من دون كلل على سياسة العدل وعلى تقديم هذه

السياسة في إهاب جميل والترسيخ في أذهانهم أن «العدل أساس المُلْك». ولم تكن مصنفات **مرايا الملوك** و**نصائح الملوك** التي برع فيها «الأخلاقيون السياسيون» من أمثال الغزالي والماوردي والطرطوشي إلى أداة من أدوات هذا التوجيه «اللطيف» لسياسة الملوك المستبدين. أما مبدأ قبول العصيان والخروج بالسيف فلم يقبلوا به وذلك حرصاً منهم على استمرار وجود الجماعة ونظامها الشرعي ووحدتها البنيوية.

بيد أنّه لم يكن ثمّة مفر من الاختلاف بأشكاله المختلفة. فالاختلاف قدر البشر جميعاً وسنّة لا يفلت منها أحد. وإذا كان (أولياء الأمور) لا يرضون بالاختلاف، وبخاصة العملي منه، ويتابعهم في ذلك «فقهاؤهم»، فإنّ النصوص الدينية تجيز هذا الاختلاف وتبيحه في أشكاله المختلفة، بدرجات. لكنّ أولئك الفقهاء يحرصون كل الحرص على «تقييد» دائرة الخلاف والاختلاف ولا يرتاحون إلا إلى ضرب واحد منه هو الاختلاف الفقهي الذي يعتبرونه «رحمة»، أما الضروب الأخرى فهي مكروهة بغيضة. وفي هذا الإطار يشدّد هؤلاء الفقهاء على مبدأ «تغيير المنكر» في حقّ المخالفين ـ في المعتقدات والمعاملات ـ ويخترعون مؤسّسة ذات نظام دقيق محكم هي مؤسسة «الحسبة» الموجّهة في حقيقة الأمر إلى «الاحتساب» على الرعية أو الناس وضبط أفعالهم وقمع المنكر منها، أكثر مما هي موجهة إلى (أولي الأمر) الذين تراعى أحوالهم ولا يجرؤ أحد على المساس بهم والتنويه بـ «منكراتهم». وذلك على الرغم من كل ما يساق من أقوال نظرية في «واجبات الإمام» وفي موجبات خلعه.

غير أنّ الحقيقة هي أنّه مع استمرار الرؤية القديمة في أمر الاختلاف لدى طوائف واسعة من المفكرين المسلمين المحدثين ومن الحركات الإسلامية المعاصرة، إلا أنّ تطوّراً حقيقياً حدث في اجتهادات بعض مفكري الإسلام وبعض حركات النهضة الإسلامية التي حرصت بشكل أو بآخر، حقيقةً أو ظاهراً، على أن تبدي جهوداً تنويرية في مسألة حق الاختلاف. والذي تقرّر في هذا النزوع هو أن الاختلاف، بأشكاله كافة، حقّ مشروع للإنسان المسلم. ويستوي في ذلك الاختلاف الفرقي ـ أو الحزبي ـ والاختلاف الفقهي الاجتهادي، والاختلاف الاعتقادي المذهبي أو

الأيديولوجي، والاختلاف العملي المتصلب. وهذا الأخير فقط هو الذي أصبح ذا سمة سجاليّة خلافيّة في العقود المتأخّرة من هذا القرن. ولعل الاختلاف «الاعتقادي» هو أكثر أشكال الاختلاف اتصالاً بـ «حقوق الإنسان» التي يطالب بها العالم المعاصر. لقد ذهبت النظرية الفقهية التقليدية إلى إنكار مثل هذا الحق، فكان حكم المرتدين الذين بدّلوا دينهم القتل. وانسحب ذلك على الكفار بإطلاق الذين يعلنون كفرهم الصريح. لكن هذه النظرية لقيت تطويراً حقيقياً عند فريق من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين أقروا ابتداءً أنه «لا إكراه في الدين»، وأن من حق الإنسان أن يتمثّل ما شاء من الاعتقاد، الديني أو غير الديني، الإسلامي أو غير الإسلامي. وبالطبع يصدق هذا الوصف عندهم على طوائف عديدة من الأفراد والمثقّفين في عصرنا ـ من الماديين، والملحدين، والماركسيين، والعلمانيين، والليبراليين وغيرهم.

أما الاختلاف التقابلي ـ أعني المقاتلة بالحديد والنار ـ فقد أثبتته الجماعات الإسلامية الراديكالية لنفسها حقّاً مؤسّساً على فهمها الخاص لبعض (النصوص) الإسلامية من ناحية، وعلى اجتهادات بعض فقهاء الإسلام كابن تيمية من ناحية أخرى. بيد أنّ مثل هذا الحق تنازعهم فيه الدولة والرأي العام الإسلامي نفسه والمجتمع الدولي على وجه العموم. وفي جميع الأحوال لا أحد ممن يدعو إلى حق الاختلاف في أيديولوجية حقوق الإنسان المعاصرة يرى أن حق الاختلاف للإنسان يعني أنه يحق للمواطن، الاختلاف في الرأي أو العقيدة مع نظام الأغلبية أو مع الدولة، اللجوء إلى العصيان المسلح وإلى شقّ عصا الطاعة للدولة والمجتمع، إلا في حالات مخصوصة ينظر فيها بعين الاعتبار إلى كلّ حالة على حدة وبما هي ذات ملابسات محدّدة، بسيطة أو معقّدة.

الإنسان حرّ في ما يعتقد، والاختلاف حقّ من حقوقه المشروعة، ذلك ما انتهت إلى تقريره الاجتهادات النظرية لنفر غير ضئيل من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يتعلّقون بالفكر «الدعوي» الإسلامي أو ينسبون إلى بعض الأحزاب والحركات الإسلامية السياسية أو تيار «التحرر الديني» على وجه العموم. وبكل تأكيد ذلك ما يقوله أولئك الدعاة وهؤلاء

«النشطون» السياسيون أو «مدّعو التحرر» في الأفق النظري الخالص. وإلى أن تختبر أفكارهم الحقيقية في الممارسة العملية المحتملة لا بد من تصديق ما ذهبوا إليه من اجتهاد نظري، وإن كان بعضهم قد تنكّر واقعياً لهذا النهج في حالات من الاختلاف لا يتعذّر التعرف إليها في هذه العقود والسنوات الأخيرة.

والحقيقة هي أنّ الشروط التي تتلبّس حال الإسلام في الزمن الحاضر، وتلك التي تنتظره في القرن القادم لا تأذن في أي حال من الأحوال بالانحياز إلى صيغ تقابلية جذرية في مسائل الطاعة والاختلاف. فالطاعة تظلّ شرطاً لا غنى عنه للحياة في مجتمعات الدولة المدنية وقوانينها الملزمة القهرية، إذ هي حق لهذه الدولة لا مفرّ منه، كما أن المصلحة العامة للمجتمع أو الجماعة تلزم بها بإطلاق، وذلك بطبيعة الحال في حدود النظام والقانون ومتعلّقاتهما. أما الاختلاف فقد أصبح مقوّماً بنيوياً من مقوّمات الدولة والمجتمع الحديثين، حيث تنبني الحياة العامة فيهما على مبادئ الديمقراطية والإرادة التمثيلية والحرية. وهذه المبادئ تقرّ بالاختلاف بشتى أشكاله، إلا ما اتصل منه بالاختلاف الذي يتولّد عنه الخروج على الدولة والمجتمع والقانون. ومع أنّ ثمّة نفوراً من النظام الديمقراطي لدى بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين ولدى بعض الحركات والجماعات الإسلامية النشطة ـ وذلك ظنّاً بأنّ هذا النظام يجعل الحكم للشعب لا للشريعة ـ فإنّ ثمة تياراً تنويرياً قوياً يشتد ساعده في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ويحرص على أن يوجه الحياة في هذه المجتمعات وجهة الديمقراطية والحريات العامة والتعددية العقدية والثقافية، وذلك اعتقاداً من ممثّليه بأنّ النظام السياسي ـ الاجتهادي العقدي، وبأنّ القوة الذاتيّة لهذا النظام تأذن بالمراهنة على إنفاذ هذه القيم في إطار من «الشورى الملزمة» المقترنة بإرادة الأكثرية التمثيليّة للأمّة. لا شك في أنّ بعض أشكال «الحرية الاعتقادية» لن يجدَ قبولاً في أعين أكثر هؤلاء الإسلاميين «تحرّراً»، وذلك حين تتّخذ هذه الحرية شكل الطعن أو التشهير أو التحقير أو الإساءة الجارحة الأخلاقية، لعقائد الإسلام ورموزه وأهله، مثلما أنّ بعض أشكال الحرية ـ وبخاصة الحريّة الجنسية ـ لن يكون مرضياً عنه أو مسكوتاً عنه، لكن ذلك قد لا يكون سبباً كافياً عند

هؤلاء كي يعلنوا رفضهم لقيم بات قبولها أمراً ضرورياً. وبكل تأكيد لا يعني ذلك كلّه أنّ الإسلام سيتّجه على وجه العموم هذا الاتجاه «الحر المتنوّر» في المستقبل المنظور، فنحن نشهد أيضاً اشتداد نزعات متصلّبة لدى بعض الأنظمة أو الحركات السياسية ـ الدينية الإسلامية المعاصرة، وهو أمر يعزّز الاعتقاد بأنّ المستقبل سيحمل تبايناً في الرأي حول هذه المسائل وبأن الاختلاف في شأنها سيكون حتمياً. بيد أنّ الاختبار الكبير سيتمثّل في مدى قدرة المختلفين على ممارسة حق الاختلاف، وفي الاستيثاق من أن أحداً لن يلجأ إلى فرض اجتهاده بالقوة والقهر والحديد، وفي أن يتعزّز الاعتقاد بأنّ رأي الأغلبية التمثيليّة أو اجتهادها هو الذي سيتمّ الاحتكام إليه في نهاية المطاف.

نظريات الدولة
في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

في عام ١٩٢٢، بعد ثورة مصطفى كمال، أصدرت الجمعية الوطنية التركية قراراً يقضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة. وقد قرنت الجمعية قرارها ببيان صاغه فريق من الفقهاء، وُسِمَ بـ «الخلافة وسلطة الأمة» ونشر باللغتين التركية والعربية. وقد اعترف البيان بالأصل الشرعي لمبدأ الخلافة بيد أنّه قرّر أنّ شروطها الفعليّة لم تتوافر إلا في الخلفاء الراشدين. أمّا الخلفاء الذين نجموا من بعدهم فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين»، ولايتهم إدارية لا روحية. وميّز البيان بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية أو الحُكْمية: بأنّ **الأولى** هي الكاملة الجامعة لجملة الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلا بها والتي تمّت بطريق انتخاب الأمة للخليفة، و**الثانية** عارية عن هذه الشروط، قد تمّت بالتغلب والاستيلاء، فهي مُلْك لا خلافة. وهذا حال الأمويين ـ عدا خلافة عمر بن عبد العزيز ـ والعباسيين كافة. ويستخدم واضعو البيان نصاً للإيجي الأشعري، صاحب **المواقف** يذهب فيه إلى «وجوب نصب الإمام على المسلمين إذا وجد شخص مستجمع شروط الإمامة وإلا فلا يجب»، فيقرّرون أنّ ذلك يعني «نصب شخص وتأسيس حكومة، ولكن لا يقال لهذا خلافة ولا لرئيسها خليفة بمعنى الإمام، ولا إثمَ على الأمة الإسلامية لهذا»[1]. وينتهي البيان إلى القول إنه لا يجوز تقييد الخلافة الحقيقية، لأنها خلافة نبوّة، لكن يجوز تقييد الخلافة الصورية. ولأن الخلافة قد أصبحت

---

(١) **الخلافة وسلطة الأمة**، نقله عن التركية عبد الغني سني بك؛ تقديم نصر حامد أبو زيد (القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م)، ص ٢٢.

مرادفة للسلطة والمُلك، أي أصبحت من المسائل السياسية الخالصة والتصرفات الاستبدادية، فإنّ الواجب يقضي، في «هذه الأزمنة الأخيرة»، تقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية[٢].

والواقع أنّ هذه الصيغة لم تكن إلا تمهيداً للقرار الراديكالي الذي صدر في آذار/ مارس ١٩٢٤ ليلغي الخلافة رسمياً وليقيم حكماً «مدنياً» أو «دولة علمانية». فولّد هذا الفعل في الأوساط الدينية الإسلامية في مختلف الأقطار الإسلامية، وبخاصة في مصر، استنكاراً شديداً وردّة فعل عنيفة. غير أنه نجم في قلب هذه الأوساط نفسها بعض من تلقّى هذا الأمر بالحبور وندب نفسه للدفاع عنه وتسويغه، فولد ذلك بدوره ردات فعل مناهضة أخرى وجدلاً حادّاً دفع بمسألة «دين الدولة» إلى مقدّمة القضايا التي ينبغي النظر فيها عند وضع «دساتير» الدول «الإسلامية» الحديثة التي بدأت تستقلّ أو تتشكّل بين الحربين العالميتين وبعدهما، كما ولد اهتماماً جدّ خاص بأمر المكانة التي ينبغي أن تكون للدين في مجمل النظام السياسي أو في علاقته مع الدولة. وليس من المستغرب أن نلاحظ أنّ هذه المسألة لم تكوّن أي إشكال بالنسبة إلى المفكرين العرب المعاصرين الذين ينهجون نهجاً ليبرالياً أو علمانياً أو وضعياً. فهي محلولة ابتداءً بعملية الفصل الحاسم بين ما هو ديني وما هو سياسي أو دنيوي، ذاك يدخل في باب الحياة الروحية الشخصية للفرد، وهذا تقوم عليه الدولة الحديثة وبه تقيم أمورها هي والمجتمعات التي تقوم عليها.

لكن المسألة ليست بهذه البساطة بالنسبة إلى المفكرين العرب المسلمين الذين يعتقدون أنّ الإسلام يفقد قيمته الأساسية إن هو جُرِّد من أبعاده الاجتماعية أو عُرِّي من دلالاته السياسية. وأنه حقاً ليعسر تماماً تصوّر وجود مشخص لدين الإسلام من دون أن يكون لهذا الدين مكانة في التنظيمات الاجتماعية أو التوجّهات السياسية. غير أنّ الظواهر الكبرى التي أفرزتها «المدنية» الحديثة من وجه، وتخلّف العالم الإسلامي وانحسار حضارته وضعف أممه ودوله من وجه آخر، ليست مما يجعل المفكّر المسلم الرصين الغيور مرتاح البال مطمئنّاً إلى الوثوقية التقليدية التي يمكن أن يعبّر عنها

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

الكتّاب السلفيون الذين يصعب عليهم تقبّل أحوال التغيّر والانقلاب الاجتماعي أو السياسي. كما أن حذف المسألة ببساطة، بإلغاء الدور الاجتماعي والسياسي للإسلام لا يمكن أن يريح هذا الفريق من مفكري الإسلام. وعند هذا التقابل الحادّ تقع تجارب المفكرين المسلمين العرب منذ عام ١٩٢٤، وهي تجارب ذات مسارات تتباعد أحياناً وتتقارب أحياناً أخرى حتى ليمكن القول إنها، مع تعلق أصحابها بالإسلام نفسه تعلقاً لا سبيل إلى الشك فيه، تقع ما بين حَدَّي التناقض الكبيرين وتتذبذب على نحو يدفع بعضها إلى حدود «التوتر الراديكالي الديني» بَلْهَ «الثيوقراطي». وبين هذين التوترين تظهر تيارات «مُعَدِّلة» أو معتدلة تتخذ، لمجابهة المسألة، أشكالاً متباينة.

١ ـ لا شك في أن التوتر الراديكالي الأول الذي أعقب الانقلاب الكماليّ، في الأقطار العربية، قد تمثّل في نظرية الشيخ علي عبد الرازق في الخلافة. ففي عام ١٩٢٥ أصدر هذا القاضي الأزهري المصري كتاباً وسمه بـ **الإسلام وأصول الحكم**، ذهب فيه مذهباً في الإسلام جديداً. والقضية التي يعالجها علي عبد الرازق في كتابه هذا ترتد إلى السؤال الآتي: هل الخلافة ضرورية أو واجبة شرعاً؟ وبتعبير آخر: هل هناك نظام إسلامي محدّد للحكم؟ وجواب علي عبد الرازق يقول إن الخلافة ليست جزءاً ضرورياً من الدين الإسلامي؛ إذ إن القرآن لم ينصّ عليها كما أن الحديث أيضاً لم ينص عليها، وكذلك الإجماع لم ينعقد هو أيضاً عليها، ووجودها تاريخياً لا يعني ضرورة استمرارها، كما أن وجود الخليفة ليس شرطاً ضرورياً للعبادة وتحقّق الخير العام. وهو يلخص دعواه بالقول: «إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا، ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[٣]. أما ترويج الخطأ بين الناس بالقول إن الخلافة جزء من الدين ومن «عقائد التوحيد» ومن المباحث الدينية فأمر قد اخترعه

---

(٣) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م)، ص ١٣.

الملوك والسلاطين جنايةً واستبداداً وذوداً عن مصالحهم وعروشهم، وقد كان لذلك أوخم النتائج على المسلمين. فإذا كان الأمر كذلك فإنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»(٤).

وقد كانت نظرة علي عبد الرازق هذه من الجرأة بحيث حدت بهيئة كبار علماء الأزهر إلى تفنيد الكتاب وتقديم صاحبه إلى «محاكمة» قضت بشطب اسمه من سجل علماء الأزهر وعزله من جميع مناصبه القضائية والإدارية لدعواه أن الإسلام دين روحي فحسب، وأن منصب محمد السياسي لم يكن جزءاً من منصبه النبوي ولزعمه أن الخلافة، باعتبارها منصباً دينياً ونبوياً، ليست واجبة. واتّسعت دائرة الردود والتفنيدات داخل مصر وخارجها تستنكر أطروحة علي عبد الرازق التي تسوّغ فكرة الدولة المدنية التي قامت عليها دولة أتاتورك تقليداً لدول الغرب المدنية ودكاً لصرح البنيان الإسلامي الموحد. ولاذ علي عبد الرازق بالصمت الطويل وهو مقتنع تماماً أنه بموقفه من الخلافة كان يقدم خدمة جليلة للإسلام وهي تجنيبه غائلة استغلال الحكام المستبدين وعبث ولاة الأمور الذين لا يأبهون إلا بخيرهم الخاص. والأرجح أنه كان يعلم، بعد الذي جرى، أنه من العسير تماماً على دعوى كدعواه أن تلاقي ترحيباً في أي وسط إسلامي سلفي. وبالفعل لم تجد هذه الدعوى، في صيغتها التي وضعها عبد الرازق، أصداء إيجابية في أوساط علماء الدين ورجال الشريعة أو الدعوة الإسلامية. والحالة الوحيدة التي تستحق الذكر تشبه إلى حدّ بعيد حالة علي عبد الرازق نفسه، وهي حالة عالم أزهري آخر هو خالد محمد خالد، قام بعد ربع قرن من نشر علي عبد الرازق لكتابه، بنشر كتاب وسمه بـ **من هنا نبدأ**، وافق فيه موافقة تامة على ما ذهب إليه علي عبد الرازق من آراء سياسية، وهاجم من خلاله من أسماهم «رجال الكهانة»، وطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه أن تبادر بكل وسيلة ممكنة إلى «عزل هذه

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها»[٥]. وفي رأي خالد محمد خالد أن الحكومة الدينية ليست إلا أداة من أدوات الاستبداد، لم تجلب على البشرية إلا المآسي والآلام، وأن نهضة المجتمع وبقاء الدين نفسه غير ممكن إلا بالحد من سلطة الكهانة وفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وبهذا يستطيع الدين أن يحقّق الأغراض التي من أجلها نزل، أغراض الحب وتمجيد الله والتوحيد بين البشر. ويعترف خالد محمد خالد بأنّ الرسول قد فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام، لكنه لم يفعل ذلك إلا لضرورات اجتماعية قاهرة وقد كان يفضّل، لولا هذه الضرورات، الانصراف إلى الحياة الروحية فحسب، وهو الذي قال لعمر: «مهلاً يا عمر أتظنّها كسروية؟ إنها نبوّة لا ملك»، ولأصحابه: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم!» دالاً بذلك على أن تصريف الأمور الدنيوية منوط بالبشر أنفسهم. وفضلاً عن ذلك فإنّ التوحيد بين السلطتين الدينية والدنيوية يؤدّي في رأيه، إلى تعريض حقيقة الدين نفسه للخطر. ذلك أنّ الدين يمثّل حقائق روحية خالدة غير خاضعة لعوامل التغيّر والتحوّل، بينما الأهداف والوسائل السياسية خاضعة لذلك. فإذا لم يتمّ الفصل بين الدين والدولة تعرّضت الحقائق الدينية للتغيّر والتبدّل وارتبط مصيرها بمصير الدول وأساليبها السياسية المتغيّرة أبداً، وبهذا نلحق الضرر بالدين من حيث نريد له النفع[٦].

وقد نستطيع أن نضع موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس من مسألة الخلافة في تيار علي عبد الرازق، لكن لا على وجه الإطلاق. وقد يمكن أن نقول إنه يتابعه إلى منتصف الطريق، أما النصف الآخر من الطريق فلم يقدَّر لمؤسس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» أن يسير فيها؛ إذ توفي في عام ١٩٤٠ وبلاده لا تزال تئن تحت وطأة الاستعمار الفرنسي[٧].

استنكر عبد الحميد بن باديس صراحة الصورة التي انتهت إليها الخلافة

---

(٥) خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ؟**، ط ٤ (القاهرة: دار النيل للطباعة، ١٩٥٠)، ص ٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٧) انظر فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٨. وقد صدر الكتاب بطبعة رابعة مزيدة ومنقحة وبمدخل جديد عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في عام ٢٠١٠.

مع الأتراك العثمانيين، كما استنكر بلا مواربة هتاف بعض الأزهريين بالخلافة لملك مصر، متفقاً في هذه النقطة بالذات مع ما ذهب إليه عبد الرازق الذي مثّلت هذه المسألة بالنسبة إليه أحد البواعث على تأليف كتابه **الإسلام وأصول الحكم**. ويتابع بن باديس تطور نظام الخلافة ويقول: «إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحلّ والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع. ولقد أمكن أن يتولّى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمناً بعده ـ على فرقة واضطراب ـ ثم قضت الضرورة بتعدّده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة ـ ولسنا نبرز كل أعمالهم ـ لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصّبة والمتخوفة من شبح الإسلام»[8]. ويلاحظ ابن باديس أن بعض الدول الاستعمارية، وخاصة بريطانيا، تريد ـ وقد علمت فتنة المسلمين باسم (خليفة) ـ بعث هذه الفكرة وتجسيدها في بعض من يدينون لها بالطاعة، فيحذر من ذلك تحذيراً شديداً ويهتف: «كفى غروراً وانخداعاً إن الأمم الإسلامية اليوم ـ حتى المستعبدة منها ـ أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم!»، مشيراً بذلك إلى دعوى أولئك الأزهريين بشأن خلافة ملك مصر. ولا يتردد ابن باديس في القول «إن خيال الخلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوماً ما ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأي». وربما يتبادر إلى الذهن أمام هذا القول أن حركة ابن باديس تتبنى كلية مذهب علي عبد الرازق في القول إن الإسلام ليس ديناً سياسياً. والحقيقة أن ما قصد إليه ابن باديس هو التلميح إلى أن «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»، بسبب عملها في ظل الاستعمار الفرنسي، وحتى لا تطالها يد هذا الاستعمار، ينبغي لها ألّا تتدخّل في الشؤون السياسية. وهو حين يدعو، في الأوضاع المرحلية القائمة آنذاك، إلى إحلال «جماعة

(٨) عبد الحميد بن باديس، **آثار ابن باديس**، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، ٢ مج في ٤ (الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، ١٩٦٨)، مج ٢، ج ١، ص ٤١٠ ـ ٤١٢.

المسلمين» ـ وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية الأدبية بعيداً عن السياسة وتدخل الحكومات سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية ـ محل سلطة الخلافة، فإنه كان يقصد بالدرجة الأولى إلى إبعاد يد المحتل عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر، وذلك من أجل أن تحافظ على شخصيتها الجزائرية العربية الإسلامية، وكي تكون أمور المسلمين الجزائريين في أيديهم هم لا في أيدي الفرنسيين، وإلا فإن ابن باديس يقرّر صراحة أنه «ثمه للمسلمين، مثلما لغيرهم من الأمم، ناحيتان: ناحية سياسية دولية، وناحية أدبية اجتماعية»، وأنه إذا لم يكن له على الناحية السياسية «اليوم» حديث، فإنما ذلك لأن التوجيه السياسي هو من شأن أمم المسلمين «المستقلة»، في حين أن التوجيه الأدبي والديني هما من شأن أممهم المستقلة وغير المستقلة. ومع ذلك فإنّ الممعن في الأصول الثلاثة عشر التي وضعها للنظام السياسي في الإسلام انطلاقاً من خطة أبي بكر الصديق المشهورة لما بويع بالخلافة، يتولد لديه انطباع صريح في أن ابن باديس كان يرى أن الأمة هي مصدر كل سلطة وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم ولاتها بتنفيذه، وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون[٩]. وأهم من هذا اعتقاد ابن باديس «أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيها مبذولة للخلق على السواء، وأن من تمسك بسبب بلغ ـ بإذن الله ـ إلى مسببه، سواء أكان براً أم فاجراً، مؤمناً أم كافراً». والمسلمون، لما أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم، سادوا العالم ورفعوا علم المدنيّة الحقة بالعلوم والصنائع. وحين أهملوا تلك الأسباب تأخروا «حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها. . . فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه من الذل والانحطاط». فأنجع «دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم» هو أن يعلم ذلك المسلم أنه ما تأخر بسبب إسلامه وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب[١٠]. وعلى هذا يمكن

(٩) جريدة **الشهاب،** مج ١٣، ج ١١ (ذي القعدة ١٣٥٦هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٨)، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١.

(١٠) عبد الحميد بن باديس، **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير** (الجزائر: دار الكتاب الجزائري، ١٩٦٤)، ص ٧٨.

القول إن ابن باديس وإن كان يتفق مع علي عبد الرازق في إنكار نظام الخلافة «المبدَّل» أو المحرَّف إلا أنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه عبد الرازق من ردّ الدين إلى الدائرة الروحية الخالصة. والذي يبدو أنه، لأسباب عملية تدخل في باب التكتيك السياسي، أرجأ أمر الدور «السياسي» للدين إلى مرحلة «الاستقلال». لكن ربطه للنظام السياسي بسلطة الأمة والقانون واعتقاده أن التقدم والتأخر مرهونان بالأخذ بالأسباب الدنيوية أو بتركها، يقربانه بصورة حاسمة من القضية الأساسية التي دافع عنها علي عبد الرازق وتوّج كتابه بها.

٢ ـ إن الأثر الذي خلّفته جدلية علي عبد الرازق لا يتمثّل في ظهور سيل من الردود والتفنيدات للكتاب وقضاياه، بقدر ما يتمثّل في تبلور أفكار سياسية إسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم والسلطة والدولة والأمة. والحقيقة أننا نبالغ كثيراً إن نحن اعتقدنا أن هذه الأفكار الجديدة هي ارتكاسة مباشرة لمثير وحيد، هو عمل عبد الرازق «الاستفزازي». فهناك، إلى جانب ذلك، استفحال نزعة «التغريب» في الأقطار الإسلامية المختلفة وهيمنة القوى الاستعمارية على هذه الأقطار وصوغها لأنظمتها السياسية على نحو غربي منقطع الصلة بالإسلام. وهناك أيضاً المؤسسات السياسية الحديثة القائمة على «العقلانية الغربية» التي لم يعد بإمكان علماء الإسلام ومفكريه نبذها نبذاً كاملاً غير مشروط، دون الوقوع في مفارقات غريبة. وعلى هذا النحو نجد أنّ أشدّ الأصوات إنكاراً لدعوى عبد الرازق، وهو صوت الشيخ محمد بخيت المطيعي، يستبعد في النهاية أن تكون سلطة الخليفة مستمدّة من الله مباشرة ويقرّر أن الرأي الصحيح هو القائل أن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة وأن الخليفة يستمد سلطانه منها وأن الحكم الإسلامي حكم ديمقراطي، حر، استشاري، دستوره القرآن والسُنّة، فبدا التوفيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الحديثة أمراً ممكناً. بيد أنه، من وجه آخر، لم يحدث تراجع عن مسألة الفصل بين الدين والدولة، لا بل أن تياراً قوياً يناضل في وجه هذا الفصل ويدعو إلى الربط بين الاثنين قد راح يتعزز ويتجذر ويطالب بإعادة بناء «الدولة الإسلامية» أو «المجتمع الإسلامي» الذي تظلّله الشريعة الإسلامية. وكان من آثار هذا التيار أن لجأت الدول الحديثة الإسلامية إلى إدخال مادة «دين الدولة الإسلام» في

دساتيرها أو اعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع الأساسية في الدولة، إن لم يكن «المصدر الرئيس» له. غير أن هذا التعديل «الشكلي» إجمالاً في دساتير هذه الدول لم ينكب بعض الحركات الدينية عن المضي في مطالبها وفي نضالها من أجل إقامة نظم سياسية إسلامية متفردة في الرجوع إلى الإسلام أو راديكالية في دعوتها لا إلى إقامة «دولة إسلامية» فحسب وإنما أيضاً إلى إعادة «دولة الخلافة». وقد تباينت عناصر «التحديث» وتفاوتت في هذه الحركات أو الدعوات.

وليس ثمة شك في أن هذا التيار الجديد الذي ولد عقب دعوى علي عبد الرازق المثيرة يرجع بجذوره الأولى إلى الشيخ محمد رشيد رضا (ت. عام ١٩٣٥) الذي كان واحداً من دعاة السلفية الكبار الذين تصدوا لكتاب عبد الرازق ناعتاً إياه بأنه «آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل»، ومؤكداً، مع الشيخ بخيب المطيعي[١١]، أن الشريعة تقتضي سلطة تحافظ عليها وتطبقها، وأن إصلاح الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتم إلا بإعادة تكوين الدولة الإسلامية، ونصب خليفة له خاصة «الاجتهاد» وعليه السهر على تطبيق الشريعة وإقامة الحكم الشوري بمعاونة أهل الحل والعقد، والسعي من أجل إحياء المدنية الإسلامية وتلقيحها بالعلوم والفنون التقنية الضرورية لبنائها القوي وتقدّمها المنيع[١٢].

ولقد كان حسن البنا هو رأس هذا التيار الجديد المستلهم من سلفية رشيد رضا ومن الأحداث. وكانت «جماعة الإخوان المسلمين» التي شرع في تكوينها في الإسماعيلية منذ عام ١٩٢٨ أبرز الحركات الإسلامية العربية المعاصرة التي تطلعت إلى تجسيد الإسلام في مجتمع تَحْكُمُه سلطة إسلامية صريحة.

والحقيقة أن عناصر فهم «الإخوان المسلمين» للنظام السياسي

---

(١١) محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م)، ومحمد الطاهر بن عاشور، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م).

(١٢) محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م)، أماكن متفرقة، و**الوحي المحمدي** (القاهرة: دار النشر للجامعات، [د. ت.])، أماكن متفرقة.

الإسلامي لم تتبلور حتى يومنا هذا بصورة دقيقة نهائية، وهي لا تزال تدور في إطار «المبادئ العامة» للنظام الإسلامي. ويمكن القول إن أفكار حسن البنا وعبد القادر عودة تمثل الأصول العامة الأولى لهذا الفهم، وإن الإضافات الحقيقية التي ساهم بها كتَّاب العشرين سنة الأخيرة قليلة. كما يمكن القول أيضاً إن الجديد الذي نلقاه عند مفكر ينتمي إلى (الجماعة) مثل سيد قطب أو يوسف القرضاوي، يعكس (راديكالية عملية) تتصل بتطبيق المبدأ أكثر مما يعكس تجديداً في المفاهيم النظرية والتصورات الجزئية نفسها.

أما حسن البنا فينبغي أن يربط فكره بجو مصر المشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية وبالاحتلال البريطاني وبتيار التغريب القوي في الثلاثينيات والأربعينيات. ففي الخطاب الذي وجهه عام ١٣٦٦هـ إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الإسلامي ورؤسائها حدّد «المرشد العام للإخوان المسلمين» «المهمة» في أمرين: «أولهما تخليص الأمة من قيودها السياسية حتى تنال حريتها ويرجع إليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها، وثانيهما بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي». وحين دعاهم إلى تحديد الطريق الذي ينبغي عليهم سلوكه لم يتبيّن لهم إلا أحد سبيلين: «فأما الأول فطريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته. وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها». والعقيدة التي يختار هي بطبيعة الحال «أن الطريق الأول، طريق الإسلام وقواعده وأصوله، هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يسلك وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلة»[١٣]. والإسلام «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً: فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[١٤]. وهو وحده القادر على بناء «وحدة الأمة» أو «الجماعة» التي زعزعها نظام تعدد الأحزاب السياسية وتناحرها. ومع أنّ

---

(١٣) انظر الرسائل الثلاث: «نحو النور،» في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص ٢٧٤.

(١٤) «رسالة التعاليم،» في: المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

حسن البنا دعا إلى تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية كلها وبخاصة العربية منها «تمهيداً للتفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعة»[١٥]، إلا أنه لم يُثِرْ أي جدل حول «نظام الخلافة». ذلك أن ما كان يشغل باله قبل هذه المسألة هو إقامة «حكومة إسلامية» حقيقية. فقد لاحظ أن ثمّة في حياة المسلمين الاجتماعية حالة «فصل عملي» بين الدين والدولة، وأن المسألة لا تقف عند حدود الجدل النظري الخالص أو عند مجرد الرضى والاستسلام إلى قول الدستور إن «دين الدولة الإسلام». إن البعد الاجتماعي ـ السياسي أمر لا يمكن أن يتطرق إليه الشك، وهذا يستلزم إقامة حكومة هي قاعدة من القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الذي حمله الإسلام إلى البشر. ذلك أن الإسلام لا يقبل الفوضى ولا يسمح بأن تبقى الجماعة الإسلامية بلا إمام. ولا شك في أن من «ظن أن الدين، أو بعبارة أدق الإسلام، لا يعرض للسياسة أو أن السياسة ليست من مباحثه فقد ظلم نفسه وظلم علمه بالإسلام» الذي هو شريعة الله. إن الدولة الإسلامية صاحبة «دعوة» و«رسالة» لا تقوم في تشكيل إدارة أو حكومة مادية عاطلة صماء لا روح لها، وإنما في ظل «حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها»، أي في ظلّ «دولة». وأنّ الخطأ الأكبر الذي وقع فيه المسلمون يكمن في أنهم قد نسوا هذا الأساس ففصلوا، عملياً، الدين عن السياسة، على الرغم من اعترافهم بالارتباط الدقيق بينهما. ومع أنّ الدستور المصري ينصّ صراحة على أنّ «دين الدولة الإسلام» إلا أنّ هذا النص «لم يمنع رجال السياسة وزعماء الهيئات السياسية أن يفسدوا الذوق الإسلامي في الرؤوس، والنظرة الإسلامية في النفوس، والجمال الإسلامي في الأوضاع، باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائماً بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة. وهذا أول الوهن وأصل الفساد». أما الحل فيكمن، على وجه التحديد، في إقامة «سلطة» أو «حكومة إسلامية» تقوم على القواعد الآتية: مسؤولية الحاكم، وحدة الأمة الروحية والاجتماعية في إطار «الأخوة»، احترام إرادة الأمة والالتزام برأيها وإرادتها. والتطبيق السليم لهذه القواعد يخلق التوازن في المجتمع. ووظيفة «الهيئة التمثيلية للأمة» أن تسهر على

(١٥) رسالة «نحو النور،» ص ٢٩٠.

ضبط هذه القواعد ورعايتها. وهذا لا يعني بالضرورة اللجوء إلى «الأحزاب» لفرز هذا «التمثيل» لأنه على الرغم من أن أحد أسس «النظام النيابي» يكمن في «الأحزاب» إلا أنه من الممكن تحقيق هذا النظام من دون اللجوء إلى الأحزاب، أي بنظام تمثيلي انتخابي «مقيد» يكون فيه المنتخَبون الذين سيناط بهم «الحل والعقد» أكفياء أحراراً من كل ضغط أو سيطرة تمليها قوة خارجية، ويكون لدعاواهم الانتخابية معايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخلّ بها[١٦]. وبهذا يقترب حسن البنا اقتراباً ملموساً من التصوّر الديمقراطي الغربي، حتى إنه ليصرح هو نفسه بأنه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وأنه، بهذا الاعتبار، «ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»[١٧]. وحتى في قضية مسؤولية الحاكم التي يذهب فيها النظام الإسلامي إلى أن رئيس الدولة هو المسؤول، وله أن يفوض السلطة إلى غيره كما بيّن الماوردي في الأحكام السلطانية بشأن «وزارة التفويض» و«وزارة التنفيذ»، حتى في هذه القضية مذهب الإسلام، في رأي حسن البنا، يجد ما يقابله في الدساتير الحديثة، وفي دستور الولايات المتحدة بالذات.

لكن حسن البنا لا يفصّل في نظام الحكم والدولة ويكتفي بهذه المبادئ القليلة التي سيستنير بها من بعده كتّاب «الإخوان» السياسيون، وفي مقدمهم عبد القادر عودة الذي يمكن اعتباره «المنظّر السياسي» الأكبر لجماعة «الإخوان»، وأول من وضع كتاباً كاملاً عن المسألة السياسية تكلم فيه على الحكومة الإسلامية ووظيفتها ومميزاتها وعلى الخلافة وشروط انعقادها، وعلى الشورى والسلطات في الدولة الإسلامية[١٨].

٣ ـ «لمن الحكم؟» ذلك هو السؤال المركزي عند عبد القادر عودة. والجواب عنه ليس عسيراً: «لله الحكم والأمر»! وما على البشر الذين «استخلفهم الله في الأرض إلا أن يطيعوا أمره وأن ينتهوا بنهيه وأن

---

(١٦) انظر رسالة «مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي ـ نظام الحكم،» في: البنا، المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣٣٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(١٨) انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٢.

يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به، لأن «استخلافهم» مقيّد باتباع شريعة الله، ولأن القرآن الذي أنزله على نبيِّه إنما أنزله ليكون دستور البشرية وقانونها الأعلى، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك «هم الكافرون»، وأولئك هم «الظالمون» وأولئك هم «الفاسقون»[١٩].

والحكم هو «الأصل الجامع في الإسلام والدعامة التي يقوم عليها الإسلام»؛ لأن الإسلام «ليس عقيدة فقط ولكنه عقيدة ونظام، وليس ديناً فحسب وإنما دين ودولة»[٢٠]. «وكل أمر في القرآن والسُنّة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية... وقيام الإسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبيّنها الرسول يقتضي قيام دولة إسلامية تقيم الإسلام في حدوده المرسومة». وأكثر ما جاء به الإسلام من أحكام عملية لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد وإنما هو اختصاص الحكومات، «وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته وأن الإسلام دين ودولة». «والدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين» فلا يقوم الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين[٢١].

وإذا كان الأصل في الحكومات أنها «ضرورة اجتماعية لا مفرّ منها»، فقد وجب أن تكون الحكومة إسلامية. وهذا لا يعني أن يكون الحكام مسلمين وإنما يعني أنهم «يجب أن يتحاكموا إلى الإسلام ويتخذوا القرآن دستوراً للحاكمين والمحكومين». فوظيفة الحكومة هي «إقامة أمر الله» والحكم بما أنزل الله، ولهذا وجبت طاعة المحكومين لحكوماتهم والقائمين عليها ما أطاع هؤلاء أمر الله، وإلا خلع المحكومون طاعة الحكومة.

والحكومة الإسلامية حكومة فريدة متميزة، فيها ثلاث صفات لا توجد في غيرها: **الأولى** أنها حكومة قرآنية، القرآن ـ كلام الله ووحيه ـ دستورها الأعلى؛ **الثانية** أنها حكومة شورى مقيدة بالشريعة؛ **الثالثة** أنها حكومة خلافة أو إمامة بمعنى «الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم»؛

---

(١٩) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ط ٢ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٥٥ ـ ٥٩ (صدرت الطبعة الأولى عام ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م).

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

إذ الخلافة والمُلك والإمامة العظمى مترادفات تدل على الرئاسة العليا للدولة ولا تدل على شيء أكثر من ذلك[٢٢].

والحكومة «نائبة عن الجماعة لتقيم فيهم أمر الله ولتشرف على مصالح الجماعة». والخليفة أو الإمام هو «ممثل الحكومة الأول» فهو، إذاً، نائب عن الجماعة كلها في وظيفة الخلافة التي جعلت لإقامة الشرع. «وما أقامت الجماعة الخليفة إلا ليكون نائباً عنها، وما استمد ولا يستمد سلطانه إلا من نيابته عن الجماعة التي أقامته والتي تملك حق مراقبته ومنعه من الخروج على حدود نيابته»[٢٣].

وولاية الخلافة لا تتمّ إلا باختيار الجماعة للخليفة، لا لأن ذلك ضرورة اجتماعية منطقية، لكن لأنّ القرآن الكريم فرض على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم. واختيار الخليفة على هذا الوجه يؤكد أن الخلافة ليست إلا «عقد نيابة» بين الجماعة والخليفة، تكل الجماعة إلى الخليفة القيام بأمر الله وإدارة شؤونها في حدود ما أنزل الله، ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقاً لما أمر به الله. وما دام الخليفة قائماً بأمر الله وعلى قيد الحياة فهو خليفة، لا حد لمدة ولايته. فإذا خرج على أمر الله أو قامت فيه صفة تستوجب العزل كان للجماعة عزله وتولية غيره، وإذا مات انتهت ولايته بموته[٢٤].

وبهذه الاعتبارات يصحّ القول إن الحكومة الإسلامية ليست حكومة «مستبدة مطلقة»، لأنها مقيّدة بدستور القرآن؛ وهي «ليست من نوع الحكومات القانونية» التي تخضع لأنظمة البشر لأنّ أحكامها من عند الله ثابتة دائمة لا تماشي أهواء الحكام أو المحكومين. «وإذا كان أساس الحكومات النيابية في العالم هو الشورى، إلا أنّ الشورى في الحكومات الإسلامية لا تشبه في شكلها ولا نوعها ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية»[٢٥]. وإذا كان من وظيفة الحكومة الإسلامية

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

أن تقيم الدين «فإنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية، إذ إن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيّدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة «ما دام أن الإسلام لم يسلب البشر حريتهم في العمل ولم يملك عليهم كل أمرهم بل ترك لهم «أن ينظموا أنفسهم وأن يرعوا مصالحهم الخاصة والعامة وأن يعدوا لمستقبلهم ما يشاؤون من الخطط التي تؤدي إلى رقيهم وإسعادهم وتفوّقهم»، إذ إن «نصوص القرآن جاءت بالأحكام الكلية ورسمت المناهج العامة للحكم والإدارة وتركت ما دون ذلك لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها»[٢٦]. لا بل إنه ليمكن القول في غير تجوز، إن الإسلام ترك للبشر الحرية كاملة في ما يأخذون وما يدعون، ولم يقيّدهم إلا بأن تكون حياتهم قائمة على الفضائل حتى يحيوا حياة فاضلة تسودها العدالة والمساواة والحب والتضامن وغير ذلك من المبادئ الإنسانية العليا التي لم يعرفها أهل الأرض إلا عن طريق السماء ورسالات الأنبياء[٢٧].

وكذلك يختلف نظام الحكم الإسلامي عن الديمقراطية في أنه «لا يترك مقياس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانية في يد البشر يرسمون حدودها»، وإنما هو الذي يضع المقاييس العلوية للحياة البشرية. وإذا كان نظام الإسلام يتفق مع النظام الجمهوري في اختيار الرئيس الأعلى للجمهورية فإنه يباينه في السماح بانتخاب رئيس الدولة لمدى الحياة، مثلما يباين النظام الملكي في تركه الجماعة أن تختار للحكم من تراه أصلح الناس له وأقدرهم عليه.

وبكلمة، النظام الإسلامي نظام فريد في نوعه، لا يماثله أي نظام آخر قديم أو حديث. صحيح أن المسلمين أنفسهم «لم يطبقوا النظام الإسلامي بعد وفاة النبي إلا في عهد الخلفاء الراشدين ثم حولت الأهواء هذا النظام الإلهي إلى مُلك عضوض لا يتورع أن يعطل أحكام الإسلام». لكن الدولة استكملت أركانها في عهد الرسول نفسه، إذ بُني السلطان المادي على

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٤.

أساس من السلطان الروحي وتمّت له أركان الدولة الأربعة التي يتكلم عليها الفقه الدستوري والإداري: الشعب، الاستقلال السياسي، الإقليم، السلطان أو السيادة. أما غياب التنظيمات الداخلية للدولة مما يتّصل بتعيين القضاة والولاة والميزانية والدواوين، وأما السكوت عن التحدّث عن نظام الحكم وقواعد الشورى ـ وإليه استند من حاول أن يشكك في تكوين الدولة الإسلامية في عهد الرسول (يعني علي عبد الرازق) ـ فلا يطعن، حتى لو فرضنا جدلاً صحته، في وجود هذه الدولة القائمة فعلاً بقيام أركانها[٢٨].

ويجهد عبد القادر عودة بعد هذا في أن يستكمل صورة الدولة الإسلامية بالتفصيل في ثلاثة أمور: الخلافة أو الإمامة العظمى، والشورى وسلطة الأمة، والسلطات في الدولة الإسلامية.

وجملة آراء عبد القادرة عودة في الخلافة، أو رئاسة الدولة الإسلامية، لا تخرج عمّا قرّره الفقهاء وأصحاب **الأحكام السلطانية** وابن خلدون، وهو لا يبتعد عنهم إلا في قضايا قليلة. فوظيفة الخليفة هي «إقامة الإسلام»، أي إقامة شؤون الدين وشؤون الدولة في الحدود التي رسمها الإسلام؛ إذ الخلافة «رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي (ﷺ)» أو «حراسة الدين وسياسة الدنيا». وإقامتها «فريضة» يأثم المسلمون بتركها، كما أنها «واجبة عقلاً» على ما يذهب إليه الإيجي في **المواقف**. والشروط الواجبة في الخليفة أو الإمام هي: الإسلام، والذكورة، والتكليف، والعلم والعدل، والكفاية، والسلامة، والقرشية، وهذا الشرط الأخير يُختلف عليه، «وليس ثمة ما يمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة» أو «ظروف الحياة التي تتغير بمرور الأيام». أما انعقاد الإمامة فليس لها إلا طريق مشروع واحد هو «اختيار أهل الحل والعقد» للإمام أو «الخليفة» وقبول الإمام أو الخليفة لمنصب «الخلافة»، فهي إذاً «عقد» بإيجاب وقبول: الإيجاب من أولي الأمر في الأمة أو أهل الشورى، وهو عبارة عن اختيار الخليفة، والقبول من جانب الخليفة الذي اختاره أولو الرأي في الأمة. أما «إمامة التغلب» التي أثبتها بعض الفقهاء فقد أدت إلى أشد الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين وهدم

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

قواعد الإسلام، «ولو علم الفقهاء الذين أجازوها ما سوف تؤدّي إليه لما أجازوها لحظة واحدة». والأمر نفسه يقال في الرضى بـ «ولاية العهد» التي ابتدعها معاوية قياساً على «الاستخلاف» الذي أجراه أبو بكر لعمر، فإن الاستخلاف ليس إلا «ترشيحاً» من أهل الحل والعقد أو «توجيهاً» لهؤلاء، أما ولاية العهد فتخرج عن ذلك وتخون مصالح الأمة الإسلامية وتسلبها حقها في اختيار الحكام وعزلهم، والسكوت عليها سكوت على الباطل، وخروج على أمر الله[٢٩]. وسلطان الخليفة الذي هو أصلاً فرد ينوب عن الأمة، مستمد من النيابة عن الأمة الإسلامية، وحكومته تعتبر نائبة عن الجماعة، وللأمة أن توسع حدود سلطان الخليفة أو تضيقها أو تقيدها بقيود وإذا ما خرج على رأيها لم تجب له الطاعة. وللخليفة أو الإمام الأعظم أن يستعين بغيره للقيام بشؤون الدولة: وزراء ومديرين وقضاة وموظفين من كل نوع. وهؤلاء يعتبرون، شرعاً، نواباً عن الأمة لا ينعزلون بعزل الخليفة أو موته طالما أنهم يؤدون عملهم على الوجه الصحيح. وليس للخليفة قداسة أو امتياز عن غيره بأي شيء، ولا شيء يعفيه من تحمل مسؤولية أخطائه، فهو خاضع للعقاب كأي فرد آخر من أفراد الأمة. ونيابته عن الأمة في إقامة الشريعة ليست موقوته بمدة معينة وهي تمتد ما طال عمر الخليفة وكان قادراً على مباشرة عمله ولم يأت بما يستوجب عزله من النيابة؛ وذلك يكون «إذا تغير حاله»، أي إذا انتفت عنه بعض الصفات التي اختير للخلافة بسبب توافرها فيه، وبخاصة حدوث «جَرْح في عدالته»، وهو الفسق، أو حدوث «نقص في البدن»: كنقص الحواس أو فقْد الأعضاء أو نقص التصرف بأن تفلت الأمور من يده ويستبد به غيره أو أن يصير مقهوراً في يد عدو لا يستطيع الخلاص منه. وكل هذه الأمور قد فصّل فيها الماوردي والفراء وابن حزم وغيرهم.

والشورى دعامة مركزية لا من دعائم الإيمان فحسب وإنما بوجه خاص من دعائم الحكم الإسلامي، وهي واجبة على الحاكمين والمحكومين، وقد قرر الفقهاء أنها من أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها وأن من تركها من الحكام وجب عزله. غير أن الشورى ليست مطلقة وإنما هي مقيدة بنصوص التشريع الإسلامي وروحه، لا تقع إلا في ما لم يرد فيه

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

نص بشرط إلا تخرج عن حدود الإسلام. ولها قواعد: **الأولى** أنها حق مقرر للحاكمين والمحكومين؛ **الثانية** أنها من واجبات الحكام وليست حقاً لهم؛ **الثالثة** أنها يجب أن تقوم على الإخلاص لله ولرفع شأن الإسلام فحسب؛ **الرابعة** أن المعوّل عليه فيها رأي أكثرية المشيرين لا جميعهم؛ **الخامسة** أن تنصاع الأقلية التي لم يؤخذ برأيها لرأي الأغلبية. فإذا طبقت الشورى تطبيقاً سليماً تحقق صلاح العالم وأمكن تفادي الإخفاق الذي منيت به النظم الديمقراطية والدكتاتورية على حد سواء.

لكن من هم، على وجه التحديد، أهل الشورى؟ إنهم أهل الحل والعقد وذوو الرأي في الأمة الإسلامية «من الملمين بالشريعة الإسلامية وبالعلوم والفنون والصناعات وغيرها مما يتعلق بمصالح الأمة»، وتحديد عددهم وطريقة اختيارهم يرجع إلى ظروف الزمان والمكان. لكن ينبغي أن تتوافر فيهم: العدالة والعلم بمعناه الواسع والرأي والحكمة، أما سلطانهم فهو سلطان الأمة نفسها لأنهم في الواقع نوابها وأصحاب الرأي والنفوذ فيها والممثلون لإرادتها. والحكام «ملزمون بتنفيذ ما تفضي إليه الشورى وبإقامته على الوجه الذي ارتضاه ممثلو الأمة... وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم»[٣٠].

أما السلطات في الدولة الإسلامية فتكاد لا تخرج عن خمس:

١) **السلطة التنفيذية**، ويقوم عليها رئيس الدولة وهو الإمام ويختص بها وحده مع من يستعين بهم من وزراء وولاة وغير ذلك؛

٢) **السلطة التشريعية**، وهي لأولي الأمر والرأي في الأمة، أي للإمام وأهل الشورى؛

٣) **السلطة القضائية**، ويمثلها القضاة الذين يُوليهم الإمام بصفته نائباً عن الأمة؛

٤) **السلطة المالية**، والإمام هو الذي يعيّن القائمين عليها ويعزلهم ويُراقبهم؛

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

٥) **سلطة المراقبة والتقويم**، وهي سلطة الأمة جمعاء في مراقبة الحكام وتقويمهم وينوب عن الأمة في القيام بها أهل الشورى والعلماء والفقهاء.

تلك هي نظرية الدولة الإسلامية عند عبد القادر عودة، وفي إطار هذه النظرية دارت تقريرات الكتّاب الذين يأخذون بالخط الذي رسمه أصلاً حسن البنا، من أمثال عبد الكريم الخطيب وطه عبد الباقي سرور ومحمد يوسف موسى ومحمد المبارك ويوسف القرضاوي. فعند هؤلاء جميعاً تقرير صريح أن الإسلام دين ودولة، وأن نصب خليفة أو إمام يقوم على تنفيذ الشريعة أمر واجب، وأن مصدر السيادة والسلطة في الدولة هو الأمة، وأن وظيفة الحكومة الإسلامية حراسة الدين وسياسة الدنيا، وأن النظام الإسلامي هو نظام متميز: لا هو ثيوقراطي ولا ملكي وإنما هو نظام إسلامي فحسب[٣١]. وعلى الرغم من اقتراب هؤلاء الكتّاب عند كثير من النقاط من المفهوم الديمقراطي للدولة إلا أنهم يحرصون على الارتداد عنه إلى مفهوم النظام «المتميز» الذي هو تركيب فريد بين «الديني» و«الدنيوي». وهم لهذا لا يخفون ميلهم إلى مصطلح الخلافة أو الإمامة على الرغم من تأكيدهم أن المقصود مجرد «الرئاسة» و«السياسة» بحسب قواعد الشرع. وربما أمكن القول إن محمد المبارك يقدّم لنا الصورة النهائية لفهم أصحاب هذا التيار لنظام الحكم الإسلامي، وهو فهم يجد في مؤلفات أبي الأعلى المودودي صيغته القصوى[٣٢].

إنّ السؤال الأول عند محمد المبارك هو: هل الإسلام، في ذاته وفي أصل تعاليمه ومتطلباته، يقتضي من المؤمنين به إقامة دولة، على أساسه؟ والجواب عنده لا شك فيه؛ إذ كل القرائن تشير إلى ضرورة هذه الدولة: فمن وجه **أول** يتضمن القرآن أحكاماً لا يتصور تنفيذها من دون حكم أو دولة تأخذ بها وتعمل على تنفيذها كأحكام الحدود وأحكام الميراث والزكاة

---

(٣١) انظر: عبد الكريم الخطيب، **الخلافة والإمامة، ديانة... وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣)؛ محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار المعرفة ١٩٦٤)، وطه عبد الباقي سرور، **دولة القرآن** (القاهرة: المكتبة العلمية ومطبعتها، ١٩٦١).

(٣٢) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (بيروت: دار الفكر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).

والدعوة إلى الجهاد والأحكام المتصلة بالحاكم نفسه وبالرعية. ومن وجه **ثانٍ** لا بد للتصور العام للوجود الذي صاغه القرآن من أن يتحقق في إطار حيوي واجتماعي ينميه ويرعاه ويغذّيه، وهذا لا يتم إلا بدولة إسلامية. ومن وجه **ثالث** كثيرةٌ هي الأحاديث النبوية التي تُلزِم بأن يكون الحكم إسلامياً. **وأخيراً** إن النبي نفسه قد أقام دولة أجمع على حفظها واستمرارها المسلمون جيلاً بعد جيل(٣٣).

والغاية من إقامة الدولة الإسلامية «حماية مبادئ الإسلام، وخاصة عقيدة التوحيد التي هي الوسيلة الإيجابية لتحرير الإنسانية، وتنفيذ شرائع الإسلام لقيام المجتمع الإنساني على أسس العدالة والتعاون والتكامل والمثل الأخلاقية العليا»(٣٤).

ودولة الإسلام دولة «عقائدية»، أو «أيديولوجية»، لها مبادئ ومفاهيم «عقائدية» تقوم عليها وتضمن تنفيذ الأسس التي تقام عليها: من كرامة إنسانية ومساواة وتقيد بأحكام الشريعة ورعاية لمبدأ «الاستخلاف في الأرض»، وأخوة في العقيدة والإيمان(٣٥).

غير أن الإسلام لم يفرض شكلاً من أشكال الحكم محدّد التفاصيل والجزئيات وإنما قدم «مبادئ عامة» وقواعد عامة هي أهداف مثالية تتطلع الإنسانية إلى تحقيقها، وترك التفصيلات الجزئية والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتملها هذه المبادئ والقواعد لاجتهاد البشر بحسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم(٣٦). أبرَزُ هذه المبادئ الرجوعُ إلى رأي الأمة في تعيين الحاكم أو رئيس الدولة، بطريقة الاختيار القائم على «عقد» بين الحاكم والأمة وعلى البيعة له، والالتزامُ بقواعد الشريعة وأحكامها في الأمور التي ورد فيها نص أو حكم وبالتشريع الاجتهادي المرهون بالشورى في ما لا يوجد فيه نص، ومبدأ الشورى، ومسؤوليةُ الحاكم أمام الله

---

(٣٣) محمد المبارك، **نظام الإسلام ـ الحكم والدولة**، ط ٤ (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨١)، ص ١٢ ـ ١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩ و٥٢.

وأمام الأمة التي لها حق محاسبته ومراقبته ونقده، والمساواةُ بين الناس، والعدلُ، وحقوقُ الإنسان من حماية للنفس والأعراض والعقول والأموال والأخلاق والدين، والتكافُل الاجتماعي، والطاعةُ للسلطة والحاكم في مقابل التزامه بالشريعة، وفي كل ما يكون فيه للمسلمين مصلحة[٣٧]. أما استخدام مصطلح (نظام الخلافة) للإشارة إلى نظام الحكم الإسلامي فينبغي ألّا يفهم منه أكثر من معنى الإشارة إلى «رياسة الدولة على الطريقة الإسلامية»، وهو لا يعني الا مجموع «المبادئ الأساسية التي جاء بها الإسلام في مصدريه الأساسيين القرآن والسُنّة، واستنبطه منهما علماء المسلمين في كل عصر، في ميدان الحكم والدولة»[٣٨].

ومع ذلك يفصل محمد المبارك في عناصر تكوين الدولة ويردّها إلى ثلاثة: السلطة أو جهاز الحكم الذي يرأسه «رئيس الدولة» أو «الإمام» أو «الخليفة»؛ والشعب الذي تسوسه هذه السلطة؛ والأرض التي يجري فيها حكم هذه السلطة. ويبحث المبارك في هذه العناصر الثلاثة فيحدّد طبيعة السلطة والخلافة بالإحالة إلى مفاهيم الماوردي، ويبيّن مهمات رئيس الدولة وشروط اختياره بما لا يخرج عما ورد في كتب «الأحكام السلطانية» وعما سبق أن أشار إليه عبد القادر عودة، ثم يتكلم على السلطات وجهاز الدولة ويتبنّى التمييز الحديث بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية[٣٩]، ويتابع القاضي أبا يعلى الحنبلي وابن تيمية في مسألة وظيفة الدولة فيجعلها في «تأمين الأمن الداخلي والدفاع الخارجي»، وفي إقامة العدل القضائي وفي تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع، وفي نشر دعوة الإسلام بالجهاد، وحمايته من كل انحراف ـ وهو ما يسميه بالوظيفة «العقائدية الأخلاقية» ـ وفي تولية القائمين بوظائف الدولة وشؤونها من أهل الكفاية والأمانة.

ويتكلّم المبارك على الأمة من حيث هي عنصر مكوّن ثانٍ للدولة فيرى أنّ الأمة في المفهوم الإسلامي «مجتمع إنساني يقوم على الأساس العقائدي

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٥٠.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٥.

المشترك»[٤٠]. ويؤكد أنّ هذا المفهوم «مفهوم إنساني» يباين المفهوم القومي «المتخلف»، «الجامد» للأمة، ويتفق تماماً مع الاتجاه السائد في عالم اليوم من نبذ للتجمّعات القوميّة وتوجّه نحو التجمّعات القائمة على الأفكار والنظم العقائدية. وهذه الأمة التي تقوم عليها الدولة لها حقوق ترعاها الدولة، إذ ليس الحكام إلا «وكلاء» أو «نواباً» للأمة، وهذه الأمة ـ أو الشعب ـ هي صاحبة السلطة وإن لم تكن مصدراً للتشريع إلا في ما دخل في باب الاجتهاد والرأي في ما لم تحدّده المصادر الأصلية للشريعة. ومن حقوق الإنسان في هذه الدولة: حق الحياة وحفظ النفس، وحقّ التملّك والكسب وحقّ المساواة، والحرية الشخصية في حدود الشرع، وحرية الدين والاعتقاد والتفكير والرأي والنقد والحرية السياسية[٤١].

لكنّ الحقيقة هي أنّ هذه الحريّات التي يقرّرها محمد المبارك تظلّ حريّات مقيّدة بمبدأ عدم الخروج على عقيدة الدولة أو الدعوة إلى عقيدة أخرى مخالفة؛ إذ هذا «تمرد» على نظام الدولة ودعوة للانتقاض عليها وإلى إزالة صفتها الإسلامية، وما على الذين يكفرون بالإسلام وعقيدته وشريعته إلا أن يخرجوا من انتمائهم لدولة تقوم على أساسه ومن مجتمع يؤمن به ومتماسك على أساسه إلى دولة أخرى ومجتمع آخر[٤٢]. وفي رأي محمد المبارك أن أي حرية تمارس في الدولة الإسلامية لا يجوز لها أن تخرج عن المقاييس التي حدّدها الإسلام، أو أن تتعرّض للرسالة الأساسية المنوطة بالدولة: رسالة الدعوة إلى الإسلام وحمايته ونشره وضمان سيادته سيادة مطلقة في جميع مرافق الحياة الاجتماعية. وأخيراً يتبنّى محمد المبارك في أمر أرض الدولة، وهي العنصر الثالث المكون للدولة، التمييز القديم بين (دار الإسلام) و(دار الكفر). ويعتبر أن كل ما سوى دار الإسلام فهو دار كفر أصحابها إما في «حال هدنة وسلم» مع المسلمين بسبب معاهدة معقودة، وإما في «حال حرب» فهي بذلك دار حرب. وأما أرض الدولة الإسلامية فتحصل لها بأحد سببين: فإما أن يسلم أهلها وهم عليها فتصبح دار إسلام، وإما أن يفتحها المسلمون فيقوم فيها حكم الدولة

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٤.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

الإسلامية وتطبّق فيها أحكامها. وعلى الدولة والأفراد حماية حدود هذه الدار بالقوة، وعلى المسلم الإقامة فيها. أما السكنى في دار الكفر فلا تجوز إلا لسبب عارض[٤٣].

ويخلص المبارك من هذا كلّه إلى تحديد خصائص الدولة الإسلامية بالصفات الآتية: الدولة في الإسلام دولة عقائدية رابطتها عقيدة وفكرة ونظم وتشريع ينبثق عنها في إطار مبدأ واحد؛ والدولة الإسلامية أخلاقية إنسانية لا تهدف إلى السيادة أو تجميع الثروة أو المجد العسكري وإنما إلى تحرير الإنسان من جميع العبوديات وربطه برابطة عليا هي «الخضوع لله وحده وإقامة العدل بين الناس جميعاً»؛ والدولة الإسلامية دولة حضارية ذات فعاليات علمية وعملية، مادية وعقلية ونفسيه، وإنسانية عالمية؛ وهي دولة ثابتة الأسس متطورة الأشكال تبعاً لاختلاف الأحوال وتبدل الأطوار الاجتماعية الثقافية[٤٤]. والحقيقة أنه عند هذا المستوى من التعميم يصبح الاتّفاق بين «الدعاة السياسيين» وبين «علماء الدين» مطلقاً أو شبه مطلق[٤٥].

٤ ـ لكن صورة هذا التوتر الراديكالي الديني لا يمكن أن تكتمل في الحقيقة إلا بإدخال المساهمات الأساسية التي قدّمها مفكر فلسطيني ناشط في القدس منذ مطلع الخمسينيات، مؤسساً «حزباً» سياسياً بمعنى الكلمة هدف صراحة إلى إقامة دولة إسلامية وإعادة «الخلافة»، ويعلن الحرب على جميع الأنظمة السياسية السائدة في العالم العربي على نحو لا هوادة فيه. ذلك المفكر هو تقي الدين النبهاني، والحزب الذي أسسه هو «حزب التحرير الإسلامي» الذي يقابل عملياً ونظرياً «جماعة الإخوان المسلمين».

وترجع الكتابات والمنشورات الأولى لتقي الدين النبهاني وحزبه إلى عام ١٩٥٢. وقد حمل كتابه الأول عنوان **الدولة الإسلامية**. وفي هذا الكتاب الذي جاء بعد كتاب عبد القادر عودة **الإسلام وأوضاعنا السياسية** بعام واحد، وضع النبهاني الخطوط العريضة الأولى لنظام الحكم

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٤٤.

(٤٥) عبد الله غوشة، **الدولة الإسلامية: دولة إنسانية** (عمّان: مطابع المؤسسة الصحفية، ١٩٧١).

الإسلامي. وفي العام نفسه نشر كتاباً آخر وسمه بـ **نظام الحكم في الإسلام** وحدّد فيه بالتفصيل الكامل طبيعة هذا النظام وأجهزته، ثم لم يلبث أن ذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه **نظام الإسلام** الذي اشتمل على فصل خاص بـ (مشروع الدستور) مكون من تسع وتسعين مادة تمثّل المواد الأربع عشرة الأولى منه «أحكاماً عامة» للدستور. وهذا كلّه يقدّم لنا أوّل مخطط كامل جاهز للدولة ونظامها ظهر في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو مخطط يتّفق مع معظم الأفكار التي أشار إليها عبد القادر عودة، غير أنّه أكثر تحديداً ودقّة وضبطاً ووضوحاً واكتمالاً وراديكالية. وعلى الرغم من أن أفكار النبهاني كانت منذ مطلع الخمسينيات هي الأفكار التي تميّز بها دعاة حزبه الذي انتشر انتشاراً واسعاً في حقبة الخمسينيات في منطقة الشرق الأوسط العربية (فلسطين والأردن وسورية ولبنان والعراق)، إلا أنّه من المؤكد أن هذه الأفكار قد كان لها تأثير واضح في عدد من مفكري (الإخوان المسلمين) من أمثال سيّد قطب ومحمد المبارك وغيرهما، وذلك على الرغم من التباين المنهجي بين هاتين الحركتين اللتين تنطلق إحداهما من عملية تغيير الفكر والمفاهيم وبناء الدولة من أجل تحقيق «النهضة»، بينما تنطلق الأخرى من عملية التغيير الأخلاقي والتربوي «الديني» الشامل أي السلوكي للفرد من أجل إصلاح المجتمع والنهوض به.

يؤكد تقي الدين النبهاني أنّ الإسلام جاء للعالم بمفاهيم جديدة عن الكون والإنسان والحياة والقيم تخالف المفاهيم القديمة كل المخالفة، وفرض على المسلمين لا تغيير مفاهيمهم القديمة بالالتزام بالمفاهيم الجديدة فحسب وإنما أيضاً تغيير المفاهيم القديمة عند باقي الناس، وذلك بأن حمّلهم مسؤولية هذا التغيير من خلال نشر دعوة الإسلام. وقد جعل الإسلام مهمة المسلم الأصلية في الحياة هي حمل هذه الرسالة والدعوة إليها وجعل المثل الأعلى للحياة عند المسلم رضوان الله الذي لا ينال إلا بعمل المسلم من أجل «هداية الإنسانية إلى الإسلام». وهذا لا يتأتى إلا بفضل «سلطان» أو «سلطة» تقوم عليه، وهذه السلطة هي «الدولة الإسلامية». ويؤكد النبهاني أن من طبيعة الدعوة الإسلامية أنّها «تقسر الإنسان والدولة على القيام بتبليغها» إلى الناس كافة، لذا «كانت مهمة الدولة الإسلامية منذ اللحظة الأولى لإنشائها وإلى أن تقوم الساعة هي

تطبيق الإسلام وحمل رسالته للعالم حتى يعم الناس جميعهم. ومن هنا كان المسلمون قادة الدنيا وكانت الدولة الإسلامية قائدة العالم لخيره وسعادته لما في الإسلام من مؤهلات العبادة وأسباب السعادة»[٤٦].

ويرى تقي الدين النبهاني أن الدول التي تحكم العالم اليوم، رأسمالية واشتراكية، تقوم على أساس مادي بحت وتطبق أنظمة منبثقة عن عقلية مادية لا يراعى في تطبيقها أي وجه للروح، فهي تمكّن بذلك للحضارة المادية من أن تتحكّم بالبشر. وهذا أمر قد أوقع البشرية في «أزمات روحية» أنتجت شقاءً نفسياً مهلكاً وشروراً منتشرة في كل مكان. «لذلك كان لا بد، لإنقاذ العالم، من دولة تقوم على أساس روحي» وتمزج الروح بالمادة وتمكّن للحضارة الروحية وتجعلها هي السيد في الحياة، والدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تهيّئ هذا الأمر الجليل، لذا كان قيامها أمراً لازماً.

وفضلاً عن ذلك فإنّ المسلمين اليوم في حالة من التأخر والانحطاط والبعد عن تعاليم الإسلام وأحكامه، وهم «خاضعون لنظام الكفر في بلادهم وتطبق عليهم أحكام الكفر وتتحكّم فيهم الحضارة المادية، وديارهم حسب حكم الشرع ديار كفر وليست ديار اسلام». لذلك كان «لزاماً عليهم أن يقوموا بإيجاد الدولة الإسلامية لتطبق عليهم أحكام الإسلام»، وكان واجباً عليهم نصب رئيس للدولة هو الخليفة، وجوباً شرعياً وعقلياً، «لأن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتمّ إلا به، ولأن الحكم بما أنزل الله لا يكون ولا ينفذ إلا بوجوده، ولأن جلب المنافع للأمة ودفع المضار عنها لا يتأتى إلا بوجوده»[٤٧]. والمسلمون يأثمون جميعاً حتى يقيموا الدولة الإسلامية ويؤدوا البيعة لرئيسها[٤٨].

وليس المقصود دولة إسلامية شكلية أو مجردة وإنما دولة إسلامية تطبق أحكام الإسلام باعتباره نظاماً منبثقاً عن العقيدة الإسلامية ومشبعاً

---

(٤٦) تقي الدين النبهاني، **الدولة الإسلامية** (دمشق: مطابع المنار، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)، ص ٣٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

بـ «الفكرة الإسلامية» و«النفسية الإسلامية» «والعقلية الإسلامية». فبهذا «تنبعث حوافز الحياة من داخل النفس فتوجد البيئة الذهنية والنفسية والاجتماعية التي تكفل التشريعات والنظم والقوانين الإسلامية»، وتحدث تحولاً «انقلابياً» لا تدريجياً، إلى الحياة الإسلامية الكاملة[٤٩].

وليس لأحد أن ينكر أن الإسلام دين يقوم على الدولة، أو أن يدعي أن دولة الإسلام هي دولة «روحية» فحسب أو أن الدين في الإسلام غير الدولة، فالشريعة الإسلامية تنادي صراحة بوجوب وجود الحكم والسلطان، وآيات الحكم والسلطان في القرآن دليل صريح على أن للإسلام دولة، وأن الحكم ينبغي أن يكون بما أنزل الله، والتشاريع الحربية والسياسية والجنائية والاجتماعية والمدنية ماثلة في القرآن بوضوح، فمن الذي يطبّق ما فيها من أحكام؟ وما العمل في النصوص التي هي صريحة في الحكم؟ إن الإسلام نظام للدولة والحياة والأمة ولا يمكن للإسلام أن يكون موجوداً إلا إذا كان حياً في دولة سياسية تنفّذ أحكامه[٥٠].

لكن كيف تقوم الدولة الإسلامية؟ إن الطريق الوحيدة لاستئناف الحياة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية في رأي النبهاني هي «حمل الدعوة الإسلامية» إلى جميع الأقطار والمجتمعات وتثقيف المجتمعات بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة، وتفاعل «الدعاة» مع مجتمعاتهم من أجل إيجاد وعي عام بالإسلام ورأي عام له ومن أجل تحويل هذا التفاعل إلى «حركة كفاح» تستهدف إيجاد الدولة الإسلامية، تماماً كما فعل الرسول (ﷺ) حين أنشأ الدولة الإسلامية أول مرة. وهذا يعني البحث عن إقليم يصلح لأن يكون نقطة ابتداء يبدأ منها العمل، ثم يتّخذ نقطة انطلاق لنشر الدعوة في أقطار العالم الإسلامي الأخرى، وللنمو من أجل تكوين الدولة الإسلامية الكبرى التي تحمل رسالة الإسلام للعالم[٥١]. وحمل الدعوة الإسلامية يتطلّب بناء قيادة فكرية إسلامية قوية صريحة جريئة تتحدّى كل ما يخالف الإسلام من أوضاع ومفاهيم، ولا تتساهل في تنفيذ الإسلام تنفيذاً كاملاً

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٥٠) تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢ (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م)، ص ٣ ـ ٦.

(٥١) النبهاني، **الدولة الإسلامية**، ص ١٦٢.

ولا تفرط ولا تتساهل ولا تهادن أحداً في أي قضية من قضايا الدعوة(٥٢).

ويقوم الحكم في الإسلام، في رأي النبهاني على أربع قواعد: **الأولى** أن السيادة للشرع؛ **الثانية** أن السلطان أو الحكم للأمة؛ **الثالثة** أن نصب خليفة واحد لجميع المسلمين، نائباً عن الأمة في الحكم، هو أمر واجب على الأمة؛ **الرابعة** أن للأمة حق الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة إذا توافرت شروط الاجتهاد، أما حق التشريع فهو للخليفة وليس للأمة؛ إذ له «أن يختار الأحكام الشرعية من أقوال المجتهدين ويلزم القضاة والحكام العمل بها دون غيرها، وله أن يستنبط الأحكام باجتهاد صحيح ويلزم أتباعه العمل بها(٥٣). وفي كل الأحوال «الشورى حقّ لجميع المسلمين على الخليفة»، فلهم عليه أن يرجع إليهم في أمورهم التي تجب فيها المشورة»(٥٤). ولأهمية الشورى القصوى جعل النبهاني (مجلس الشورى) الذي يرجع إليه الخليفة في أمور الأمة الركن الأول من أركان جهاز الحكم أو الدولة السبعة وهي: مجلس الشورى، رئيس الدولة، الهيئة التنفيذية (المعاونون)، الجهاز الإداري، الولاة، القضاة، الجيش. وهو يؤكد أن هذه الأركان كلها قد أقامها النبي نفسه في الجهاز الذي نظمه للدولة الإسلامية. ولعل مما يجدر الوقوف عنده من أمر هذا الجهاز أن أعضاء مجلس الشورى ينتخبون انتخاباً ولا يصحّ أن يعينوا تعييناً لأنهم «وكلاء في الرأي عن الناس وهم يمثلون الأفراد والجماعات في أقطارهم وبقاعهم». وكل مواطن في الدولة له أن يكون عضواً في مجلس الشورى رجلاً كان أو امرأة، مسلماً أو غير مسلم(٥٥). أما صلاحيات هذا المجلس فهي: إعطاء الرأي في التشريع، ومراقبة الحكم ومناقشة الخليفة ومحاسبته في شؤون الحكم، ومراقبة الولاة ومعاوني الخليفة. وللمسلمين من أعضائه ترشيح الخليفة ليتمّ للأمة انتخابه ومبايعته. ورئيس الدولة «هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان أو الحكم وفي تنفيذ الشرع، وهو الذي يضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ أي يجعلها قانوناً، وهو الذي يتولى أمور الأمة

---

(٥٢) تقي الدين النبهاني، **نظام الإسلام** (القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢)، ص ٥٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٣، والنبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ١٤ ـ ١٥.

(٥٤) النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ١٦.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ويرعى شؤونها، وليس هو رمزاً لها ولا مصدراً لسلطانها، بل هو المنفذ لشرع الله، ولا نعتبر رئاسته إلا إذا كانت معطاة له من الأمة، ولا تجب طاعته إلا في حدود الشرع[٥٦]. ولرئيس الدولة صلاحيات واسعة في حدود الشرع: فهو الذي يعين أعضاء الهيئة التنفيذية والولاة، وهو الذي يعيّن جهاز الحكم ما عدا مجلس الشورى، وهو الذي يجعل الأحكام الشرعية قوانين سارية ملزمة بتبنيه لها، وهو الذي يضع ميزانية الدولة، وله أمر إعلان الحرب وعقد الصلح والمعاهدات، وله سائر المسائل المتعلّقة بالسياسة الخارجية. «وإعطاء رئيس الدولة هذه الصلاحيات الواسعة لا يعني مطلقاً أن له قداسة أو أن له حقاً إلهياً، لأنه لا ينوب في سلطته عن الله، بل ينوب في سلطته عن الأمة»، وللأمة كلها أن تحاسبه على تصرفاته. ومَعْنيا الاستبداد والتقديس منفيان عن الخليفة[٥٧]. أما مدة رئاسته فغير محددة بزمن وهي دائمة ما دام قائماً على تنفيذ الشرع غير مخلّ به فإن أخل وجب عزله. «ويعزل بحكم شرعي صادر عن هيئة قضائية هي محكمة المظالم»؛ إذ هذه المحكمة هي التي تستطيع أن تفصل في أمر تطبيقه أو عدم تطبيقه الإسلام، وهي التي تفرق بين ما يوجب عزله وبين ما لا يوجبه. «وإذا لم يخضع لحكم محكمة المظالم كان متمرداً على حكم الله، وكان على المسلمين أن يخلعوه، فقد حلت بيعته من أعناقهم»[٥٨]. وإذا أصبح أن السلطان للأمة وليس لرئيس الدولة فإن نظام «ولاية العهد» الذي أخذ به معاوية هو «نظام منكر» في النظام الإسلامي وهو مخالف له كل المخالفة، وما فعله أبو بكر لعمر لم يكن ولاية عهد بل كان انتخاباً من الأمة في حياة رئيس الدولة ثم حصلت له البيعة[٥٩].

ولا يدع النبهاني ركناً من أركان الدولة إلا فصّل فيه، مستلهماً على الدوام «عصر النبي» وكتب «الأحكام السلطانية»، ومستخدماً بعض المصطلحات القانونية الحديثة على طريقة عبد القادر عودة. وهو يبلور أفكاره في الدولة في صيغة مشروع للدستور تحدّد مواده طبيعة نظام الحكم

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

وأركانه السبعة (من المادة ١٥ حتى المادة ٩٩)، والنظام الاجتماعي للدولة (من المادة ١٠٠ حتى المادة ١١٠)، والنظام الاقتصادي للدولة (من المادة ١١١ حتى المادة ١٥٧)، وسياسة التعليم (من المادة ١٥٨ حتى المادة ١٦٩)، والسياسة الخارجية (من المادة ١٧٠ حتى المادة ١٨٢)[٦٠]. ويتوّج هذا كله بتكرار القول إن هذا النظام قد بني على أساس روحي هو العقيدة، وإن هذه الدعامة هي أساس دولته وهي أساس شريعته. أما الأخلاق فليست هي أساس قيام المجتمع والدولة وإنما هي نتيجة «للأفكار والمشاعر» وتطبيق النظام أو تطبيق الإسلام بصفة عامة[٦١]. أما «ضمانة تطبيق الإسلام» وحسن تنفيذه فهي «تقوى الله» في نفس الحاكم. لكن لما كان الحاكم عرضة لأن تجافيه التقوى كان لا بد من «وسيلة مادية» تجبره على التنفيذ، وهذه الوسيلة هي الأمة. «غير أن الأمة ـ وهي الوسيلة العملية في الدنيا لتنفيذ الإسلام بمراقبتها للحاكم ومحاسبتها له ـ تحتاج إلى أن يقوم فيها «تكتل» يجسد الفهم العميق للعقيدة الإسلامية والخوف الشديد من الله، ويعمل على تثقيف الناس بالثقافة الإسلامية «المركزة» التي تبني «الشخصية الإسلامية» للأمة. وهذا التكتل هو الذي سيوقظ الأمة يقظة دائمة ويجعلها تعيش من أجل المبدأ ومن أجل الدعوة له ومن أجل تطبيقه واستمرار تطبيقه. وهذا التكتل هو «الحزب المبدئي» الذي يقوم في الأمة على أساس الإسلام ويجعل من «الدعوة» عمله الأوحد. وهذا الحزب القائد للأمة سيكون «الرقيب» على الدولة والحامل لدعوتها، وطريقه لحمل الدعوة هو «الطريق السياسي»[٦٢]. وإذا، فالضمانة الحقيقية لتطبيق الإسلام وحمل دعوته وإحسان تطبيقه هو «الحزب السياسي الإسلامي»[٦٣].

وتحقيقاً لهذا الغرض قام «حزب التحرير الإسلامي» في عام ١٩٥٢، ونهج نهجاً راديكالياً في دعوته «السياسية» لإعادة قيام الدولة الإسلامية، وفي نقده الاستفزازي العنيف للأنظمة السياسية العربية القائمة، واتخذ من «المجابهة» مع هذه الأنظمة ومع المجتمع نفسه سياسة مبدئية له، فنجم عن

(٦٠) النبهاني، **نظام الإسلام**، ص ٨٠ ـ ١١٣.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٦٢) النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ١٢١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

ذلك، ولأسباب أخرى لا يتسع المقام هنا لتحليلها، تضاؤل نفوذه وانحسار مداه على نحو يؤذن باندثاره.

ومع أن متابعة التأثيرات التاريخية لا تهمنا هنا بشكل خاص فإنه من الضروري أن نلاحظ أن واحداً من التأثيرات الأساسية التي كانت لأفكار تقي الدين النبهاني قد تمثّل في إحداث تعديل جوهري في فكر أحد مفكري (الإخوان المسلمين) البارزين جداً، أعني سيد قطب. ذلك أن هذا المفكر الذي بدأ وجهته في مدرسة (الإخوان) بالاهتمام بقضية (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ما لبث أن اكتشف دور «الفئة المختارة» في إحداث عملية التغيير. كما اكتشف أن مبدأ «حاكمية الله» الذي يقوم عليه النظام الإسلامي بأسره لا يمكن أن يتحقق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب ضمن «الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً»[٦٤]، وإنما ينبغي لتحقيقة قيام «وجود فعلي» للإسلام. وهذا لا يتأتى بالأفراد «المسلمين نظرياً» وإنما بأن «تتمثل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى. . . منفصلٍ ومستقلٍ عن التجمّع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أما محور التجمّع الجديد فهو قيادة جديدة تردّ الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»، وتخلع كل ولاء للتجمع الحركي الجاهلي، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة[٦٥] التي تهدف إلى وضع حدّ للمصالحة مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان، وإلى «نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام»: فإما الإسلام، وإما جاهلية، وإما حكم الله، وإما حكم الجاهلية! ويترتّب على هذا الموقف أنّ «المنهج الإسلامي في الحكم ينبغي أن يعامل المجتمعات القائمة معاملة المجتمعات الجاهلية، أي إن مشاكلها ليست هي الأصل الذي ينبغي على الشريعة أن تلاحقه. فالإسلام «لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم» لأن الحاكمية ليست له، والذين يستفتون، بحسن نية أو بسوء نية، في شأن المشكلات القائمة أو المستجدة، هم هازلون. والبديل

(٦٤) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٧.

الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي يتّخذ الإسلام شريعة له ولا تكون له شريعة سواه[٦٦].

ونحن قد لا نتبيّن فقط في هذه الأفكار بذور نزعة «انشقاق» داخل الاتجاه العام لمنهج (الإخوان المسلمين) في الدعوة ـ قد لا تكون «جماعة المسلمين» (التكفير والهجرة) التي أعلن عن وجودها في مصر عام ١٩٨٠ إلا تجسيداً لها ـ وإنما نتبيّن فيها أيضاً وبصراحة رفض الاتجاه «الوسطي الاعتدالي» الذي يرضى بالصيغة القائلة: «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للدستور أو التشريع»، أو بالصيغة القائلة: إنها «المصدر الرئيسي للتشريع». إن واقع الحال هنا هو ما عبر عنه كاتب راديكالي آخر هو يوسف القرضاوي حين قرّر أن «الحل الإسلامي» المنشود يعني، على وجه التحديد، قيام «مجتمع إسلامي خالص للإسلام»، شرطه الأول قيام دولة إسلامية أو حكم إسلامي خالص، التشريع الإسلامي هو «الموجّه الفذ» له وهو «المرجع الأوحد» لكل أحكامه[٦٧]. إنّ الحلّ الإسلامي هو الذي «يطوّع كل الأوضاع وكل الأنظمة لأحكام الإسلام، وليس هو الذي يطوّع أحكام الإسلام لأوضاعه وأنظمته»[٦٨].

٥ ـ «الجدل» سيد الأحكام. فالقضية ونقيضها لا يمكن أن يظلّا في حالة تقابل جذري كلٌّ سادرٌ في مساره لا يلوي على شيء. ولا مفرّ من حدّ جديد يؤلّف بينهما ويتجاوز تناقضهما ما أمكن. فبين قضية علي عبد الرازق التي تردّ الدين إلى دائرة الروح وتنحّي السياسة من عالمه، وبين نقيضها الذي يجمع بين الطرفين ويجعل من إعادة الدولة الإسلامية والخلافة أمراً لا يخضع لأي صورة من صور التساهل أو المهادنة، كان لا بد من خروج مركب وسيط يضع الأمور وضعاً آخر. وقد تبلور هذا المركب في تيارين أدعو **أولهما** بالتيار «التشريعي»، وأدعو **الآخر** بالتيار «الإنساني».

وترجع بذور التيار التشريعي إلى علي أبو الفتوح الذي أكد في عام

---

(٦٦) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢)، ص ١٩٠، وجدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٤٢١ ـ ٤٢٦.

(٦٧) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ص ٨٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩٥.

١٩٠٥ أن المبادئ المقررة في الشريعة الإسلامية توافق الزمن الحديث، زمن التمدن والترقي، وأن للأحكام والروابط التي في القوانين الحديثة الوضعية ما يقابلها في الأصول الإسلامية[٦٩]. ثم ألحّ على الفكرة نفسها الشيخ عبد العزيز جاويش الذي أطلق ربما لأول مرة، الشعار: «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»[٧٠]. غير أن هذا التيار لم ينضج ويتخذ صيغته الأولى إلا مع أستاذ القانون المشهور عبد الرزاق السنهوري الذي بدت آراؤه، باعتبار ما، وجهاً من وجوه الارتكاس على نظرية علي عبد الرازق المتطرفة. فقد نادى السنهوري، بعد عام واحد من توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا، بوجوب الرجوع إلى الشريعة الإسلامية عند مراجعة التشريع المصري، وطالب بعدم إقصائها من «مصادره» كما كان الحال عليه في القرن الماضي، وأكد أن عدداً من «مبادئ» الشريعة الإسلامية يعتبر متقدّماً على الشرائع الغربية نفسها. وفي الوقت نفسه لا يشك السنهوري في أن «الإسلام دين ودولة»، وأنه لا بد للدولة من «فقه» تستند إليه في تشريعاتها. وهذا الفقه هو الفقه الإسلامي الذي يعتبر «الكتاب والسُنّة» مصادره العليا. وهذه المصادر «تنطوي في كثير من الحالات على مبادئ عامة ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته». والقاعدة التي يختارها السنهوري في وضع القانون الحديث هي أنه ينبغي أن يشتق من الفقة الإسلامي بحيث يساير المدنية وروح العصر. فيجب أن يكون في منطقه وفي صياغته وفي أسلوبه فقهاً إسلامياً خالصاً لا مجرّد محاكاة للقوانين الغربية. كما أنه لا يجوز الخروج عن أصول الشريعة بدعوى أن التطوّر يقتضي هذا الخروج، فإنّ هذه الشريعة نفسها، بإقرارها الاجتهاد والإجماع، هي من الخصب بحيث تستطيع أن تُجاري كل عوامل التطور[٧١].

وكذلك دعا أحمد حسين المحامي في عام ١٩٣٩ إلى مراجعة

---

(٦٩) علي أبو الفتوح، **الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع)** (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٥)، ص ٥ ـ ٦.

(٧٠) عبد العزيز جاويش، **الإسلام: دين الفطرة والحرية**، كتاب الهلال؛ ٣٩٠ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣)، ص ٤٥.

(٧١) انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

القوانين التشريعية في ضوء الشريعة الإسلامية وإلى اعتبار الإسلام مصدراً للتشريع. وتابع هذا الخط، في العراق، عبد الرحمن البزاز، إذ أنكر في عام ١٩٤٠ مذهب القائلين بإقصاء الشريعة الإسلامية عن قوانين البلاد، وأكد أن التشريع الإسلامي يؤمن بقانون التطور ولا ينكر تغير الأحكام بتبدل الأزمان، وأنه بخصائصه التي ينفرد بها يتميز عن سواه من القوانين الحديثة ويعلو عليها. أما الخروج من حالة الانحطاط التي تعانيها الأمة العربية والإسلامية فلا سبيل إليه إلا بدولة «عصرية قوية»، دولة «عصرية تقدمية» تؤمن بروح الإسلام... دولة إسلامية لا كهانة فيها، اشتراكية لكنها في منجاة من غلواء الشيوعية، شورية لكنها مبرَّأة من نفاق الديمقراطية، حرة لكنها بعيدة عن تدنّي الفوضوية[٧٢].

والدعوة إلى «دولة إسلامية عصرية قوية» لا تعني عند البزاز الدعوة إلى تكوين «وحدة سياسية إسلامية شاملة». كما لا تهدف إلى «إرجاع الخلافة» فإن قيام هذه الوحدة هو أمر بعيد المنال، ومنصب الخلافة يمكن أن يتحول سريعاً إلى ما يشبه «البابوية» في العالم المسيحي الكاثوليكي، وهو ما يبرأ منه كل مسلم. وفضلاً عن ذلك فإن الخلافة، بالرغم من عراقتها كنظام إسلامي، ليست من أسس الدين التي لا يمكن أن تغير أو أن يستبدل بها نظام آخر تجتمع عليه الأمة ويكون فيه صلاحها؛ إذ الشورى وإجماع الأمة هما الأساس في هذه المسألة[٧٣].

ويتفق علال الفاسي، الزعيم التاريخي لحزب الاستقلال المغربي، مع عبد الرحمن البزاز في ما ذهب إليه. وهو يدين ما يسميه بـ «الإسرائيليات الجديدة» التي تسربت مع علي عبد الرازق حين دعا إلى فصل الدين عن الدولة وخلق دولة داخل دولة، ويؤكد أنه لا يجوز إبعاد الدين عن دائرة الحياة الاجتماعية والسياسية لأن فصله عن هذه الدائرة يعني فصله عن «المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الإسلام للناس»، وهو «تحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض وإقامة العدل بين أفرادها»[٧٤]. وهذا يعني أن

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.
(٧٤) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (تطوان، المغرب: دار الفكر المغربي، [د. ت.])، ص ١٥٧.

تشريعات الدولة مدعوة إلى أن تصدر عن روح الشريعة الإسلامية وأحكامها. وفي هذا المجال أشرك الإسلام أبناءه في «الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة»، أي إنه أشرك الفرد المسلم في «إنتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه»، مستخدماً بوجه خاص مادتي الاستحسان والمصالح المرسلة اللتين تفتحان الباب واسعاً للتطور الفقهي والتشريعي(٧٥).

وهذا الدور الخطير الذي يقرّره علال الفاسي للفرد المسلم في ميدان التشريع يماثله دور آخر لا يقلّ خطراً في علاقة الدولة بالأمة. فإذا كان صحيحاً في نظام الحكم الإسلامي أن الله هو صاحب السيادة الأصلية وله الحكم أصلاً، فإنه صحيح أيضاً أن السيادة السياسية أو العملية هي للشعب الذي يملك حقّ انتخاب المشرّعين والحكومات وإقالتهم، وبكلمة، الحكم لله، والسلطة للأمة. وقانون الدولة ينبغي أن يتوافق مع أصول الشريعة وأحكامها(٧٦).

على هذا النحو تكون الدولة إسلامية حين تتوافق قوانينها مع الشريعة، أو حين تصدر في قوانينها كلياً أو جزئياً عن أصول الشريعة أو أحكامها، وهذه نقطة على درجة كبيرة من الخطورة. وقد أحسن إثارتها أستاذ القانون الدستوري عبد الحميد متولي حين تصدى لمسألة (الخلاف بين أن يكون النص في الدستور [المصري]: «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع» أو أنها «مصدر رئيسي للتشريع»)(٧٧).

وبطبيعة الحال يسبق هذه المسألة عند عبد الحميد متولي مسألة أخرى ينبغي البتّ في أمرها، وهي: هل الإسلام دين ودولة؟ وهل يوجد في الإسلام «نظام» للحكم، هو نظام الخلافة أو سواه؟

وجواب الأستاذ متولي عن السؤال الأول يطمع في أن يكون حَكَماً بين الرأيين المتنابذين المعروفين: رأي عبد الرازق الذي يقول إن الإسلام دين

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٧٦) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٩٦٣)، ص ٢٨ و٢١٥ ـ ٢١٦.

(٧٧) عبد الحميد متولي، **الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٥).

فحسب، ورأي من يقول إن الإسلام دين ودولة. وهو يرى أن كلا الطرفين يميل إلى المبالغة وعدم الدقّة في حكمه، وأنّ وضع المسألة في هذه الصيغة: هل الإسلام دين ودولة؟ هو وضع خاطئ، ولأن الجواب بالإيجاب من شأنه أن يحمل على الاعتقاد أن الإسلام قد جاء بنظام معين للدولة، أي بنظام معين من أنظمة الحكم، وهذا أمر غير ثابت. أما الوضع الصحيح للمسألة «فكان يجب أن يكون هو البحث فيما إذا كان الإسلام قد جاء بمبادئ عامة لنظام الحكم في الدولة»! إذ لو وضعت المسألة على هذا النحو لما أمكن أن يكون هناك خلاف. فالقرآن قد جاء حقاً بمبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلّق بنظام الحكم. وهذه مبادئ صالحة للبشرية جميعاً في مختلف الأزمنة والأمكنة. والقرآن جاء بها مبادئ عامة تتسع عموميتها وتتقبل مرونتها أن تتشكل صورتها ويتطوّر مضمونها تبعاً لمختلف البيئات في مختلف العصور، حيث لم يعرض القرآن بصددها إلى التفصيلات والجزئيات أو إلى بيان صورة من صور كل مبدأ من تلك المبادئ مما يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان[٧٨].

وعلى هذا الأساس يكون الجواب النهائي للأستاذ متولي: الإسلام دين ودولة، لكن لا على أساس قيامه على نظام محدّد في الحكم وإنما على أساس أنه يتضمّن «مبادئ عامة» للحكم تصلح للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة. أما نظام «الخلافة» فليس أصلاً من أصول الحكم في الإسلام وإنما هو صورة من صور أنظمة الحكم، وبوجه أخص من صور تنظيم رئاسة الدولة[٧٩]. وموضوعها ليس جزءاً من علم الكلام أو العقيدة، وإنما هو موضوعات الفقه الزمنية[٨٠]. وأن النظر إلى ظروف البيئة في العصر الحديث يفضي إلى تقرير القول «إن قيام نظام الخلافة (بالشروط وبالصورة التي بيّنها

(٧٨) انظر: عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، ط ٣ (الإسكندرية: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٧٧)، ص ١٠٤ ـ ١٠٥. انظر أيضاً: حازم عبد المتعال الصعيدي، **النظرية الإسلامية في الدولة: مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث** (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٧٧)، حيث يتابع عبد الحميد متولي متابعة تامة، ص ٤٧ ـ ١٣١.

(٧٩) متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، ص ١٥٣.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

رجال الفقه الإسلامي) يعد في عصرنا هذا ـ شأنه شأن الإجماع ـ ضرباً من ضروب المحال». وفضلاً عن ذلك فإن قيام هذا النظام في هذا العصر «يؤدي ـ بالأقل ـ إلى «الحرج» الذي رفعه الإسلام عن المسلمين»[٨١].

وجواباً عن السؤال الذي دار حوله جدل كبير: مبادئ الشريعة هي «المصدر الرئيسي للتشريع»، أو «مبادئ الشريعة هي مصدر رئيسي للتشريع»، يرى عبد الحميد متولي أن مبادئ الشريعة، بقابليتها لمسايرة التطور وصلاحيتها للوفاء بمصالح الناس وبمتطلبات الحكم السليم القويم في مختلف الأمكنة والأزمنة، وبسمو هذه المبادئ، وفعالياتها في بناء حضارة عريقة، وبقدرتها على سدّ الفراغ التشريعي والثقافي، تلزم بأن نتخذها «مصدراً أساسياً للدستور»[٨٢]. وهذه الصيغة تسمح، في تقدير عبد الحميد متولي، باللجوء إلى مصادر قانونية أخرى في أثناء وضع تشريعات الدولة الحديثة. وهي في تقديري ميل إلى جانب النزعة «التشريعية» التي تحاول أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفي الخلاف: الإسلام دين، الإسلام دين ودولة.

أما التيار الثاني في مركب القضية ونقيضها، وهو ما وسمته بالتيار «الإنساني»، فيمثله بصورة متفردة محمد أحمد خلف الله في الكتاب الذي نشره عام ١٩٧٣ بعنوان **القرآن والدولة** ومحمد عمارة في كتابه **الإسلام والسلطة الدينية**. وهما يتفقان في القول إن الإسلام لم يجئ بنظام سياسي محدد. ثم يقرر الأول أن قضايا النظم الحكومية متروك أمرها إلى الإنسان بتفويض من الله والتزام برعاية المصلحة العامة، ويقرر الثاني «التمييز» ـ لا الفصل ـ بين الدين والدولة في الإسلام، ووضع «الحاكمية» في يد الإنسان. والقولان يعنيان أن الدولة هي دولة قومية تلتزم بما جاء في الشريعة من أحكام لكنها في الأمور الإنسانية تتفرد في التشريع بإرادة الجماعة وسلطتها.

أما محمد أحمد خلف الله فقد لخّص رأيه في قضية «الدولة القرآنية» في الحقيقتين الآتيتين:

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٨٢) متولي، **الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور**، ص ٢٤٥.

«الأولى: أن القرآن الكريم لم يضع في ذلك ـ أي في قضية تكوين الأمة وبناء الدولة ـ إلا الخطوط الرئيسية الكبرى التي تعصم الإنسان من الزلل وتوجه خطاه إلى الطريق المستقيم، طريق الحق والعدل والخير العام».

«الثانية: أن القرآن الكريم قد ترك للإنسان التفصيلات وكل ما يتأثر بالزمان والمكان»(٨٣).

ومبدأ هذا النظر عند خلف الله هو أن الإسلام يقوم على أمرين كبيرين: العقيدة الدينية، والممارسة العملية. فأما العقيدة الدينية فتدور حول الإيمان بالله الواحد وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهي منظومة ثابتة لا ينالها التغيير والتبديل. وأما الممارسة العملية فهي ذات وجهين: **حياة دينية** تتمثّل في العبادات التي تتمّ على الوجه الذي أراده الله من الإنسان بعدما تم من نسخ بعض ما جاء منها في الأديان السابقة وإقرار ما هو خير منها في الإسلام، و**حياة مدنية** تتمثّل في المعاملات التي «تتغير» لارتباطها بالإنسان غير الأزلي، غير الخالد، المتغير(٨٤). وهدف «الإسلام» في هذا كله تصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات وتحرير الإنسان من الإنسان، وإصلاح القلوب ليسلك صاحبها سلوكاً طيباً في عمله وقصده وحياته فيبلغ حظّاً من الكمال والسعادة وتصبح الأمة التي هو فيها «خير أمة أخرجت للناس»، وهي الأمة التي تترتب «الخيرية» فيها على أساس من مقدرتها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي على تحقيق المصلحة العامة أو المصلحة الإنسانية أو الخير العام.

ويؤكّد خلف الله أنّ المؤسسة التشريعية التي أنشأها الرسول قد التزمت التزاماً كاملاً بنظام صريح هو «نظام الشورى» الذي عبّرت عنه الآية القرآنية: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾. غير أنه يبين «أنه في حياة النبي عليه السلام كانت هناك سلطتان للتشريع: سلطة المولى سبحانه وتعالى، وسلطة النبي وأولي الأمر من المسلمين»، وأن لكل من هاتين السلطتين ميدانها الخاص. فميدان السلطة الإلهية «هو الأفكار التي تصور الذات الإلهية

(٨٣) محمد أحمد خلف الله، **القرآن والدولة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٣ ـ ٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

وتوضّح المعتقدات الدينية ويصدر عنها التحليل والتحريم الديني»؛ وميدان السلطة البشرية، المكوّنة من النبي وأولي الأمر، هو المسائل الدنيوية ممّا يتعلق بقضايا السياسة والاقتصاد والإدارة والأمن والحرب[٨٥]. أما المسائل الدينية فهي «وضع إلهي» لا يد للبشر فيه. وأما «سياسة الأمة» الدنيوية فقد «فوّض» الله إلى المسلمين أمورها وجعلها قائمة على أساس حكومة شورية تلتزم بتحقيق الخير العام في ظلّ العدل والمساواة والمصلحة العامة. فنظام «الشورى» هو النظام الذي قرّره الله للمسلمين! والمسلمون «هم أصحاب المصلحة في إقامة هذا النظام، ولهم أن يقيموه على الأساس الذي يجعله صالحاً للزمان الذي يعيشون فيه وللوطن الذي ينتسبون إليه»[٨٦]. والله قد فوّض إليهم معالجة هذا النظام على أساس أنه من المسائل المرتبطة بالمصالح الدنيوية، ووكل إلينا هذا البناء «فأعطانا بذلك الحرية التامة والاستقلال الكامل في أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية»[٨٧].

والقاعدة العامة في أمر التشريع هي أنّ ما لم يتّصل بالنصوص الدينية نرجع فيه إلى السلطة التشريعية، أهل الشورى، أولي الأمر، أي إلى الهيئة التشريعية التي يستقيم للأمة نفسها أن تختارها بحرية كاملة على أساس انتخابات عامة، بعض أعضائها يمثلون الدوائر الانتخابية وبعضهم الآخر تختاره المؤسسات المهنية والفنية، فيخرج من ذلك أعضاء «مجلس الشعب» الذين هم أولو الأمر: أفراد أحرار، اختارتهم الأمة، طاعتهم في ما اتفقوا عليه من المصالح العامة واجبة، هم «أهل الحل والعقد»، سلطتهم محصورة في المسائل الدنيوية. أما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا مدخل لهم فيه لأنه يؤخذ عن الله ورسوله فقط[٨٨].

أما الشكل التنظيمي للدولة فقد اقتضت الحكمة الإلهية، في رأي خلف الله، ألا يتعرض القرآن له، وذلك لأن المجتمعات البشرية في تغيّر مستمر، والقاعدة الأصولية تقول بتغير الأحكام تبعاً لتغير الأزمان. وهذا «يمنح العقل الإسلامي الحرية في أن يختار من الشكل العام للدولة ما يتناسب وظروف

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

الزمان وظروف المكان»[٨٩]. كما أن مسألة اختيار رئيس الدولة قد تركت لجماعة المسلمين هم يحدّدون شروطها بحسب ظروفهم، أي إنها من المسائل الاجتهادية[٩٠] التي لم تتدخل فيها السلطة الإلهية. وينبغي ألّا يتقرّر فيها إلا أمر الشورى. وتسمية رئيس الدولة بالخليفة أو الإمام هي تسمية زمنية جرى عليها القدماء لاجتهاد خاص بهم «ومن حقنا أن نسمي رئيس الدولة بالاسم الذي يتلاءم والمرحلة الحضارية التي نمر فيها». وهذا جائز في الدين لأنّه لا يخالف نصاً صريحاً. أما كيفية الوصول إلى مركز رئيس الدولة فأساسها، عنده، الانتخاب أو الاختيار، لا التعيين أو ولاية العهد على طريقة الأمويين. واختيار رئيس الدولة بانتخاب أكثرية المواطنين له، أي بحصوله على أكثرية الأصوات في اقتراع عام، هو خير ضمان لاستقرار الحكم، وهو الذي يجعل خروج الأقلية على الأكثرية فتنة بعيدة الوقوع.

والدولة القرآنية هي دولة المصلحة العامة وظيفتها توجيه الحياة الإنسانية نحو تحقيق الخير العام لكل فرد من أفراد المجموعة البشرية، بغض النظر عن الجنس والنوع، وبصرف النظر أيضاً عن اللغة والدين. وهذا يتحّقق بإعمار الأرض واستخدامها واستثمار مواردها وتنمية ثروتها لنفع الناس ودرء الضرر عنهم؛ إذ بتغيير العالم واستغلاله لخير الإنسان يتحقق الرابط الديني بين الله والإنسان، هذا الرابط الذي تمثل منذ البدء في مبدأ «الاستخلاف». وحين نقول إن دولة القرآن هي دولة المصلحة العامة فإن هذا يعني أيضاً أنها الدولة التي تقوم على المساواة، «وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكاملاً واسعاً على حساب الأغنياء لمصلحة المحتاجين والفقراء»[٩١]، وتتوسل بالعقل واستعداده الإنساني من أجل بناء المُلك والحضارة.

ويلخص خلف الله ما قصد إليه بالقول: «إن قضايا النظم الحكومية من سياسية وإدارية واقتصادية واجتماعية متروك أمرها إلينا بتفويض من المولى عزّ وعلا، وأن ما ننتهي إليه من نظم يصبح شرعياً لأنه صادر عنّا بتفويض من الله، ويصبح أيضاً قابلاً للتغيير من حيث إن الله سبحانه وتعالى لم يترك هذه الأمور لنا لنعالجها ونضع لها التنظيمات إلا خلاصاً

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

من التحجر عند صيغ بعينها. إنه سبحانه وتعالى لم يرد منا إلا ملاءمة ظروف الزمان والمكان لتكون تشريعاتنا في أي وقت وفي أي مكان قادرة على تحقيق الصالح العام وتحقيق الحياة الأفضل»[٩٢].

الحقيقة أنّ السؤال الكبير الذي يثيره عمل خلف الله في نهاية التحليل هو الآتي: بِمَ يختلف موقف خلف الله عن موقف علي عبد الرازق في خاتمة المطاف؟ وهل هناك حقاً، عنده، محاولة توسط بين قضية عبد الرازق ونقيضها؟ إن الذي يبدو لي على الرغم من حدة هذا التساؤل، أن هناك مع ذلك فرقاً بين الاثنين وأن هذا الفرق لا يقتصر فقط على طريقة العرض الوادعة «التقية» التي اختارها خلف الله لنفسه مبتعداً بذلك عن أسلوب عبد الرازق «الاستفزازي»، وإنما يكمن في أن خلف الله يعترف بأن القرآن قد وضع في نظام الحكم «الخطوط الرئيسية الكبرى» تاركاً للإنسان التفصيلات، وذلك على الرغم من أن عبارته التي أنهى بها كتابه وأوردتها قبل قليل لا تشير إلى هذه «الخطوط الكبرى». وقد نضيف إلى هذا القول إن فكرة «تفويض الله للإنسان أن يقوم بوضع النظم، واكتساب هذه النظم للشرعية بسبب ذاك التفويض»، هي فكرة جديدة، وغريبة أيضاً، لا نجدها إلا عند خلف الله، وهي تعني في جميع الأحوال أن أحكام مجلس الشعب أو الأمة ـ الذي يمثل الأكثرية ـ هي أحكام إلهية وأن الهيئة التشريعية ـ شئنا أم أبينا ـ تنطق باسم الله. ولعل هذه هي نقطة «التوسط» عند خلف الله.

ومع ذلك فإن الذي يبدو واضحاً هو أن محمد أحمد خلف الله كان يحاذر في كتاب **القرآن والدولة**، من الوقوع الصريح في شراك نظرية علي عبد الرازق، فكان كل ما فعله هو أنه راح يدور حولها، غير أن المدقق في مقالة حديثة نشرتها له مجلة **العربي** المعروفة، وهي مقالة تبدو وكأنها رد على الجماعات الدينية الجديدة المتطرفة التي «تطالب بنظام الخلافة»، يصعب عليه تماماً تبين وجود أي فرق حقيقي بين الرجلين. ففي هذه المقالة يُقْدِم خلف الله صراحة على التمييز بين «نظام النبوة أو الرسالة» وبين «نظام الملك». ويرى خلف الله أن نظام النبوة والرسالة نظام «ديني» اقتضته حكمة الله وإرادته، وأن مضمون هذا النظام «تثقيفي» يتجلّى في «تعليم الناس

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

الكتاب والحكمة لإخراج الناس من الظلمات إلى النور وهداية الناس إلى الحق وإلى الطريق المستقيم». وهو يؤكد أن مثل هذا النظام «لا يمكن أن يكون نظام حكم بأي حال من الأحوال»، وأن محمد بن عبد الله كان نبياً ورسولاً ولم يكن «ملكاً أو رئيس دولة» (وهي لهجة علي عبد الرازق نفسها). أما نظام الخلافة فهو الذي «يمكن أن نسميه نظام حكم وأن نأخذ منه الأفكار السياسية التي يمكن أن نستند إليها عند صنع نظام حكم يليق بنا في أيامنا هذه. . نهاية القرن العشرين». غير أن نظام الخلافة «لا يمكن أن يكون نظاماً دينياً من حيث إنه لم يكن هناك نصّ فيه»، وإنما «مصدره الاجتهاد»، بمعنى أن «العقل البشري هو الواضع لنظام الخلافة». وما كان من اجتهاد العقل البشري فإنه لا يكون ديناً وإنما يكون تشريعاً مدنياً. وعلى هذا الأساس فإن «الخلافة نظام مدني للحكم وليس نظاماً دينياً للحكم. والسلطة في الخلافة مستمدة من الناس وليست من الله كما هو الأمر في نظام النبوة والرسالة». وتجربة نظام الحكم المدني هذا، نظام الخلافة، تبدأ مع الخلفاء الراشدين، أي مع خلافة أبي بكر، وتنتهي بالخلافة العثمانية. وإذا كان نظام الحكم في الإسلام مصدره الاجتهاد لا النص، فإنه يجوز أن يكون هذا النظام موضع اجتهاد جديد؛ إذ هو فكر بشري خالص خاضع على الدوام لأن يعاد النظر فيه. وعلى هذا الأساس يكون معنى الحكومة الإسلامية أنها الحكومة التي أنشئت عن اجتهادات العقل البشري، وتكون الحكومة الإسلامية حكومة مدنية وليست حكومة دينية، الأساس فيها الاجتهاد وليس النص. ويترتب على ذلك أنه ينبغي على الجماعات الدينية أن تكفّ عن اعتبار نظام الخلافة نظام حكم ديني، وأن ترضى بأن تكون هذه القضية، قضية نظام الحكم في الإسلام، محل اجتهاد جديد[٩٣].

أما محمد عمارة فإنه لا يخرج في تفكيره عما أثبته محمد خلف الله في المسألة، لكن همّه الأكبر موجّه إلى تعرية السلطة السياسية من الصبغة الدينية[٩٤]، وتعرية الحاكم من القداسة أو العصمة اللتين يفضي إليهما

---

(٩٣) محمد أحمد خلف الله، «النص والاجتهاد والحكم في الإسلام،» مجلة **العربي**، العدد ٣٠٧ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ٤١ ـ ٤٥.

(٩٤) محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠).

القول بالسلطة الدينية (أو ولاية الفقيه على الطريقة الشيعية)، وإقرار مبدأ السلطة للأمة لا لغيرها. وهو يقطع بأنّ تراث الإسلام السياسي قد ميّز بين ما هو سياسة وبين ما هو دين، أو بين الجماعة السياسية وبين جماعة المؤمنين[٩٥]، وأن كل ما يخرج عن تبليغ الرسالة الدينية ليس بدين وإنما هو سياسة خاضعة للعقل والنظر والاجتهاد[٩٦]. وهو يرى أن الإمام القرافي قد حسم هذه القضية وأرسى تماماً قواعد التمييز بين ما هو دين وما هو دنيا، أو قضاء وسياسة. وهو يؤكد أن نظرية السلطة الدينية غريبة عن فكر الإسلام الجوهري وأنها تسربت إلى الفكر الشيعي الإسلامي من تراث الكسروية الفارسية[٩٧]. والدعاة «الجدد» للسلطة الدينية بين المسلمين المعاصرين يريدون أن يورثوا الأمة الإسلامية نظام التخلف والاستبداد والظلام الذي عاشه الفرس والروم وأوروبا في العصور الوسطى. ويحمل محمد عمارة على شعار: «الحاكمية لله وحده» الذي يعني حرمان الأمة من حقّها في السلطان السياسي[٩٨]، ويسلب المسلمين إرادتهم الإنسانية، ويمنح حكامهم حقاً إلهياً عليهم ويقيم حكومة إلهية أو ثيوقراطية بحسب تعبير المودودي ورغبته[٩٩]، ويُغَلّب في النهاية رأي الشيعة في السلطة. إن الموقف الإسلامي الحقيقي، في رأي محمد عمارة، يكمن في القول إن شعار فصل الدين عن الدولة مرفوض بالقدر نفسه الذي يرفض به شعار وحدة السلطتين الدينية والسياسية، وإن «التمييز» بين الاثنين هو الوضع السليم. والإسلام، من حيث هو دين، «لم يحدد للمسلمين نظاماً محدداً للحكم، لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعاً بحكم التطوّر للعقل الإنساني الرشيد، يصوغها وفق مصلحة المجموع وفي إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي قررها هذا الدين»[١٠٠]. ويتبلور الموقف الإسلامي عنده في مبدأين يلخصان القضية برمتها: «أولهما أن ما هو دين جاء به الوحي وانتقل إلينا في القرآن نتلقاه

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

بروح الإيمان من مصدره هذا مستعينين بالسنة ومسترشدين في نظرنا هذا بالعقل الذي هو (وكيل الله) في الإنسان، وثانيهما أن ما هو دنيا وأحكام وسياسة لم يعرض لها القرآن بنص وتفصيل، علينا أن نجعل الاحتكام فيها للاجتهاد والرأي وأن يكون المعيار والهدف هو المصلحة المبتغاة لمجموع الأمة ورفع المضرة المحتملة عنها ـ على أن يكون ذلك كله في إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي حدّدها القرآن»[١٠١]، وفي ضوء القواعد والمثل الإنسانية العليا التي يمكن أن تقرب المسلمين من تحقيق المجتمع الذي يصبون إليه[١٠٢]. ومن البيّن أننا لسنا في حاجة إلى كبير عناء كي ندرك أن النزعة «الإنسانية العقلية» هي التي توجه محمد عمارة، وأن هاجس «دعاة الإسلام الجدد» الذين يريدون الاقتداء بفكر الإمام الخميني والثورة (الإيرانية الإسلامية) يكمن وراء مشروعه هذا في نقد «السلطة الدينية» وتبرئة الإسلام من كل محالة لإضفاء الطابع الديني الراديكالي المتفرد على نظمه ومؤسساته السياسية والاجتماعية[١٠٣]. أما اعتباره العقل «وكيل الله» في الإنسان فهو معادل لنظرية محمد خلف الله في تفويض الله إلى الإنسان وضع النظم والتشريعات الدنيوية، ويصح أن ترد بصدده الملاحظة نفسها التي وردت بصدد نظرية التفويض الإلهي.

وفي كل الأحوال لا بدّ من القول، في خاتمة المطاف، إن هذا المركَّب الثالث يحمل، في توجهه العام، بذور النظرية التي يمكن أن تلقى عند المثقفين المسلمين وفي الأوساط «العصرية» الراهنة أكبر حظ من الرضى والقبول؛ إذ هو يتجنب الوقوع في جنوح الراديكالية الزمنية من وجه، ويجنب الإسلام خطر الانزلاق في متاهات التجارب «المغامرة»

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٨٣.

(١٠٣) لا مكان للخوض في هذا البحث في نظرية الشيعة في الدولة، لأن المفكرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سنّي. لكن يمكن، للتعرف إلى مبادئ الفكر الشيعي الإيراني المعاصر في هذه المسألة، انظر: آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، وجعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، بقلم جعفر عبد الهادي (أصفهان: منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، وهو باللغة العربية. انظر أيضاً: محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة** (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

المبتسرة من وجه آخر. ثم إنه يصلح لأن يكون الموقف الطبيعي للدول القومية التي تقوم على مجتمعات مسلمة وتتعهّد تراثاً إسلامياً عزيزاً، ولا يكون لهذه الدول عذرٌ إن هي تنكبت عن الأخذ بصورة من صوره. لا شك في أن الدعاة المسلمين الراديكاليين يمكن أن يروا في هذا الموقف تساهلاً وتهاوناً في قضية لا يجوز تقديم أي تنازل فيها. لكن الحقيقة أن القضية تظل، كما ألمع إلى ذلك بحق محمد أحمد خلف الله، موضوع اجتهاد ونظر، خصوصاً حين تطرح المسألة في ظروف هي في غاية التعقيد والتشابك والالتباس، وحين تكون طرق العمل محفوفة بالمخاطر الجسيمة المهلكة. ولعلّي أقول في النهاية إن ما هو أهم من صنع «دولة إسلامية» وأسبق، هو إيجاد الأحوال المعرفية والروحية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية التي تحقق شروط الحياة الإسلامية الإنسانية. والدرب لهذا طويل من غير شك. أما سلوك الطرق القصيرة التي تخطها رغباتنا المثالية فقد لا يكون أفضل السبل من أجل الوصول إلى «الشجرة الملعونة» وامتطائها[١٠٤]. وأما التوحيد بين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية»، وبين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام»، فإنه، بكل تأكيد، يكشف عن حالة من «نفاذ الصبر» خطيرة أكثر مما يكشف عن الاستجابة للمتطلبات الحقيقية للوحي الإسلامي نفسه[١٠٥].

---

(١٠٤) انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٥٤٥.

(١٠٥) انظر: فهمي جدعان، «المعطيات المباشرة اللإشكالية الإسلامية المعاصرة،» في: فهمي جدعان، محرر، **دراسات إسلامية** (اربد: جامعة اليرموك، ١٩٨٣)، ص ٩ ـ ٢٦. وهي منشورة ضمن هذا الكتاب أيضاً.

ضَمِيمة أفكار مُوَجِّهة
من أجل استراتيجية ثقافية لهذا العصر(*)

في حدود ما يتعلق به تفكيرنا، اليوم، من طلب منظورات استراتيجية للنهضة والتحديث والثقافة، يستحوذ عليّ في مبدأ هذا القول إغراء المقابلة بين حالتنا الفكرية والفلسفية في هذا العصر وبين الحالة التي عَرَضَتْ لأسلافنا غداة نجوم الحاجة النظرية والعملية لطلب تراث الأوائل العلمي والفلسفي، وما توافر من الأدبي أيضاً.

تَمثّل المحدّثون والمعاصرون الموروث الفلسفي العربي الذي أُنجز، نتِاجاً خارجاً من شِعاب الهلّينيين والهلّنستيين، واعتبروه من منظور مطلق «الإبداع» لا من منظور مطلق «الحقيقة» أو «المنفعة». فبدَتْ أعمال فلاسفتنا نُقولاً، أو شروحاً، أو مراجعاتٍ، أو نقوداً لا تشتد إلا لِماماً، وبدا الاستقلال الفلسفي عسير الولادة والنمو، وطال انتظاره ولم يبزغ نوره ساطعاً إلا مع ابن خلدون. لماذا مع ابن خلدون بالذات؟ لأن ابن خلدون، بنقده سابقيه وبإفادته من مصادر القدماء ومقولاتهم، ذهب، في بناء منهجه ومذهبه، إلى المعطيات الواقعية المباشرة لعالمه... إلى الشاهد الذي قدّر أنه يتعيّن البدءُ به والرجوعُ إليه، أي إنه، على الرغم من كل شيء، وعلى الرغم من موقفه النقدي الجذري من الفلسفة التقليدية، ومن متفلسفة الإسلام، ذهب مذهباً مبتَدعاً، أي إنه استقل فلسفياً، وجسّد حداثة حقيقية، وجاء بجديد.

(*) محاضرة ألقيت في افتتاح مؤتمر «الفلسفة واستراتيجيات الحداثة»، اليونيسكو ـ اليوم العالمي للفلسفة في تونس بتاريخ ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠.

قُبالة هذه الحالة، حالتُنا الفكرية والفلسفية والثقافية، تشخّص منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، بما هي، في وجهها الأغلبي، امتدادٌ ولواحق ـ وأكاد أقول هوامش ـ لثقافة الغالب. ابن خلدون، بملاحظة فذّة، يخاطبنا من جديد: المغلوب مولعٌ أبداً بتقليد الغالب. فهل ثمة أحد بيننا ينكر أن الأغلبيّ منا، منذ الغزو البونابرتي، لا يفكر إلا على إيقاع الحضارة الغالبة! يغتذي من مناهجها ومذاهبها وبدعها ومبتدعاتها، ولا يتوهّم التقدم إلا بها! ولست أعني أنّ المقصود المطلوب هو الارتداد إلى ما يسمّى منهج السلف أو إلى التجربة التاريخية، وإنما الزعم أن قِلة قليلة فقط من بيننا هي التي التفتت، فلسفياً، إلى معطيات الواقع المباشر وخصته بالنظر والتدقيق والتأمل العميق وأنهت إلينا أموراً حقيقية جليلة بشأن وجودنا وحياتنا ومصيرنا، أي بشأن قضايانا الجوهرية.

سنكون ناقصي عقل وفهم، ودين أيضاً، إن نحن أدَرْنا ظهورنا لعالم الحداثة والتحديث وهَوّنّا من شأن الثقافة الكونية الهَجوم. فذلك كلّه قد بات جزءاً من حياتنا ومكوّناً ضاغطاً وحاكماً من مكوّنات وجودنا الثقافي والاجتماعي والتاريخي والماديّ. لكن هل علينا أن ننتظر عقوداً متطاولة أو قروناً أخرى من أجل أن ندرك الحالة التي مثّلها ابن خلدون؟ ألسنا، جميعاً، في كل فضاءاتنا الوطنية والقومية نرزح تحت أعباء قضايانا الجوهرية المحلية الممتدة في المجال: الإقليمي والكوني، وهي تطلب منا النظر التحليلي، النقدي، التأسيسي، البنائي المعمق؟ وهل للفلسفة من معنى اليوم أن لم تكن نظراً في أكثر القضايا جوهرية في حياتنا الروحية والعملية؟ إننا لا نستطيع أن نتجاهل أو أن نقلل من أهمية وخطورة ومنافع القدماء والمحدثين، لكن هؤلاء جميعاً يحملون علامات أزمنتهم وأماكنهم ومجتمعاتهم وتظلّ أعمالهم مرايا لعوالمهم المباشرة، الذاتية والموضوعية. ونحن، بدورنا، اليوم، مثقلون بأعوص المشاكل وأعسر القضايا وأخطر الاحتمالات المستقبليّة، أفَلا يحتم ذلك علينا أن نصرف اهتمام العقل الفلسفي إلى هذه القضايا وأن نبذل أقصى الوسع من أجل أن يُستمع إلى هذا العقل الذي هو أقدر من سواه على النظر المستقل فيها في حدود معطياتها الذاتية ومتعلقاتها الخاصة!

لكن ما الذي نقوله لنابتة العولمة الغُلاة الذين يرددون على أسماعنا ليل

نهار القول إننا «مواطنون عالميون»، وإن الهويات الحضارية باتت من مخلّفات الماضي، وإن القول الفصل بات خالصاً للحضارة الكونية الواحدة، في منطقها وقيمها ومسارها، وأنه ليس علينا إلا أن نُسلِمَ أنفسنا للتيار؟ أليس مثل هذا الضرب من النظر مرافعة أمينة في الدفاع عن استبداد «نظرة شاملة» أحادية للعالم؟ نظرة «داروينية جديدة» يُحكِم فيها القوي، المسلح بنظام اقتصادي شرس غير إنساني، المدجّج بجهاز عسكري وتقني ماحق، سيطرته وهمينته وخروقاته وتعدياته ومصالحه على العالم؟ لا أشكّ في أن علينا أن نحترم الثقافات الخاصة، وأن نتكلم على تقارب، أو تثاقف، أو حوار، أو تحالف، أو تواصل بين الثقافات، لكن ذلك ليس بديلاً من الاعتراف بفضاءات حضارية متمايزة يحق لأهل كل منها أن يستقلوا بنظرتهم الخاصة الشاملة إلى العالم، وأن يسكنوا ويطمئنوا إلى حضورهم الإنساني الذاتي فيه. في هذه الفضاءات تلقى الثقافات الخاصة حقوقها وغائياتها. وإذا كنا متّفقين على أن التنوع الحضاري والثقافي التواصلي خير من الاستبداد الحضاري والثقافي الأحادي الإقصائي، وأن مطلب التنوير والتجديد والتحديث والحداثة آمرٌ قطعي، وأننا قطعاً في حاجة إلى أن نخصّ الفلسفة بدور استراتيجي في هذا كله، فإن الذي يجب، ويجب قطعاً، هو أن علينا أولاً وقبل أي شيء آخر، أن نتوجه إلى معطيات حاضرنا المباشر، وأن نطلب طرائق مقاربة هذا الحاضر في هذه المعطيات نفسها، لا أن نتوسل بالأزياء الموسمية التي تفرزها الفضاءات المغايرة. المنهج يشتق من الموضوع الشاهد أو مثلما يقول إدوارد سعيد، متابعاً فيكو، «ينبغي أن يكون منطلق المذاهب مستمداً من المواد التي يعالجها». واسمحوا لي هنا، مرة أخرى، أن أستحضر مفكراً تونسياً آخر تعرفونه جميعاً من غير شك: خير الدين؛ في (برنامجه) أو (منهاجه): إن أيّ تغيير مدعو إلى أن يخضع للشروط الذاتية للمجتمع أو الأمة ولجملة معطياتها الموضوعية، أي لمنطقها الذاتي. أما عمليات الزرع المبتسرة لفسائل خارجية فإنها لن تؤتي الثمار المرجوة.

وحين أكرر القول وأؤكد أن هاجسنا الأعظم هو حضور ذاتنا في الوجود التاريخي المباشر، وأن فهومنا وأنظارنا وأفعالنا مدعوة إلى أن تتوجه إلى الأرض التي نقف عليها قبل أن تتجه إلى أي أرض أخرى، فإنّني لا أقصد أبداً إلى قطع العلائق والوشائج التي تصلنا بالعوالم الأخرى

وبثقافاتها، لأن لكل ثقافة «رسائلها» الفذة الجديرة، إن هي **استُحْضِرت** بذكاء ووعي وحكمة، بأن تحمل إلى متلقيها أنواراً ورؤى وفتوحات وتمثلات باهرة.

ومن وجه آخر، أنا لا أقصد أبداً إلى التقليل من شأن الأعمال الفكرية والفلسفية والإبداعية التي تعني بـ «الأغيار»، استلهاماً، أو درساً وبحثاً وتعليماً، أو استزادة معرفية، أو «تواصلاً إنسانياً، أو استجابة لرغبة ذاتية، أو ميل روحي أو وجداني، أو هوى أيديولوجي، أو افتتان منهجي، أو عشق جمالي، أو تصديق معرفي أو قصد نفعي أو مصلحي. . . أو. . لكنني لا أفهم أبداً كيف يتأتى لمفكر كبير أن يقرأ الموروث العربي بكل محيطه الزاخر الذي لا تحدّه حدود ولا تَقِفْه شطآن، بدءاً من مقولة «قبلية» جاهزة استقاها من هذا المفكر أو ذاك ممن بنوا فهومهم ومفاهيمهم أو حدوسهم على استقراء سياقات حضارية وثقافية مباينة! أليس الذي يجب هو أن تستقرأ وقائع هذا الموروث المتوافرة ثم يستنبط المنهج الذي يصلح لدراستها والمعاني والفرضيات التي يمكن أن تنطق بها هذه الوقائع!

ما الذي يشخص اليوم، فكرياً وفلسفياً وثقافياً، في فضاءاتنا، من نظم تدّعي لنفسها القدرة والكفاية من أجل أن تنهض بنا وتجنّبنا النهايات الفاجعة التي تلوح في الآفاق؟

تشخص أمامنا ثلة من النظم الأيديولوجية والفلسفية والاعتقادية التي يقصّر كل واحد منها في ذاته عن أن يحقّق أيّ تقدم في مسألة التحديث والنهضة، وفي آمر النهوض بالقضايا الجوهرية، الوطنية والقومية. ولأن هذه النظم، في الأغلبيّ منها، متناكرة، متباعدة، متباغضة، فإن حاصل نظرها وفِعْلها لا يبعث إلا على الضجر والحيرة والغضب والقنوط.

البانوراما الشاهدة تقدم أربعة شخوص تعرفونها جميعاً: الإسلامي، والعلماني، والليبرالي، والقومي. أما الاشتراكي فقد انتشر بين هذه الشخوص، ويتحدث التقرير الصادر عن الخارجية الأمريكية: **الحريات الدينية وحقوق الإنسان** (٢٠٠٩) عن «الملحدين» أيضاً، لكنني لا أتبين هنا «نظاماً» ثقافياً شاخصاً ينازع النظم الأخرى غائياتها ومقاصدها في النهضة والتحديث أو في طلب الحداثة!

ما الذي يريده الإسلاميون اليوم، وكل يوم؟ الجواب صريح. دولة إسلامية تحكمها الشريعة بإطلاق وتفرّد، وتتمثل دين الإسلام في رؤية كونية شاملة تغلب عليها وتستبد بها روح انفصالية، إقصائية، صدامية، أحادية: تنكر «الاختلاف» ولا تتقبل «الاعتراف»، وتتعلق بقراءة ضيقة حرفية للنصوص الدينية، وبرؤية قتالية أو جهادية مشتقة من قراءة ظاهرية لآيات قرآنية سبق أن حكمت رؤية ابن تيمية في ظروف تاريخية أوجبت ذلك.

وما الذي يقصد إليه العلمانيون؟ نظام إنساني واجتماعي وسياسي نواته القاعدية، وفق تعبير عادل ضاهر وتمثّل صادق العظم وعزيز العظمة ومن قبل طيب الذكر فؤاد زكريا، الاستقلال الذاتي للعقل الإنساني، وأداته تكنولوجيا في الحكم تستند إلى هذا الاستقلال. إذا ما كانت عقلانية راديكالية إقصائية ذهب إلى نظام «الفصل» الراديكالي على الطريقة الفرنسية والكمالية، وإذا كانت عقلانية منفتحة ورحيمة ذهب إلى نظام «الحياد» ذي الغائيات الديمقراطية الليبرالية الحرة.

ما الذي يتطلع إليه الليبراليون؟ نظام إنساني حرّ يتردد ما بين تعزيز الحريات الأساسية والاقتصادية، ويستند إلى ديمقراطية تمثيلية ترعى مبادئ الحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية عند فريق، وتتنكر لمفهوم العدالة ولما هو «اجتماعي» و«خيرٌ عام»، وتغرق في الفردية المتوحشة وفي «ليبرالية ـ جديدة» ذات طابع إمبريالي جديد يفرض عولمة اقتصادية وسياسية وثقافية وعسكرية صريحة، عند فريق آخر.

وماذا عن القوميين؟ لسنا هنا قبالة منظومة فكرية أو فلسفية على وجه التحديد، وإنما نحن بإزاء «حالة هوية»، أو «ذاتية تاريخية» يراد الحفاظ عليها واسترداد روحها وفاعليتها؛ إذ هي تشكو من أعراض التفتت والانفصامات والضعف والوجهات المتباعدة المتناكرة، وإغراءات السير في الطريق الانعزالية الأنانية ونشدان الخير الخاص والالتحاق بهذا الغالب أو ذاك! والقصد في المشكل هو قهر الخوف والضعف والتشظي وخطر الأفول، والبناء من جديد وإعادة عمارة المدينة الموحَّدة الموحِّدة وصون الهوية الذاتية التاريخية.

القرائن والدلائل الشاهدة التي أنهتها إلينا العقود المنصرمة، والتي

تتراءى لأنظارنا وتنطق، لا تكذب ولا تخدع. فكل شيء يوجه إلى الاعتقاد الصلب أن أياً من هذه النظم التي عرضت لها لم يدرك شيئاً من غاياته وغائياته. وقد ظهر بوضوح أنه لم يقرع سمعَ أيٍّ منها أن حجم المشكلات الواقعية الهجوم وجسامتها ومخاطرها الوجودية والمصيرية لا يمكن أن يقدر على مقابلتها ومواجهتها أي نظام من هذه النظم بقواه الذاتية وحدها. وكذلك هي لم تكترث على وجه حقيقي بأن العالم الذي تنتمي إليه، أعني العالم الذي ما زلنا نحرص على أن نفيء إليه وأن نحتفظ له باسم «العالم العربي»، هو اليوم في حال تتردد بين أحوال: «حال الحصار» و«حال الاحتلال»، و«حال الارتهان»، وأن الخروج من أي من هذه الأحوال لا يمكن أن يتم إلا وفق ما أنبأتنا به الأحوال المماثلة التي تلبّست أمماً أخرى، أي بفضل تضافر القوى المختلفة الفاعلة، واجتماعها على جملة من الأهداف والمبادئ المشتركة أو المتكاتفة، والانتهاء إلى ما يشبه أن يكون «جبهة وطنية استثنائية» تقودها بروح فاعلة رموز التنوير في الفكر العربي المعاصر وفي هذه النظم والقوى، آخذة في الحسبان النوى القاعدية لهذه النظم، بعد إخضاعها للتحليل والنقد وإعادة الاستخدام والبناء. بكل تأكيد ليس المقصود عملية توفيق أو تركيب تلفيقي، على ما يمكن أن يوجه إليه الوهم، وإنما فعل تضافريّ تكامليّ وظيفي، يتقوّم بالمفاهيم والقيم والغائيات أو المقاصد النهائية التي يمتاز بها كل نظام من هذه النظم، والتي تصلح للاستخدام في مطلب النهضة والتقدم.

وبقدر عظيم جداً من الابتسار والاختزال يمكن أن أقول في هذا الشأن إن النظر النقدي التنويري يسمح لي بأن أذهب إلى تقرير الاعتقاد بأن نظام الإسلاميين الذي يعبّر عن ذاته في تَمثُّل دين الإسلام في صيغة الإسلام السياسي، الانفصالي، الجهادي أو القتالي، هو تمثّلٌ يجذّر الانفصام ويفاقم الأمور ولا يمكن البناء عليه بتاتاً. لكن تمثُّل هذا الدين في صيغة دين مقاصديّ رحيم يهدف إلى الهدي الأخلاقي وإرساء نظام العدل والمساواة والرفاهية والأمن والكرامة الإنسانية، هو تمثُّل بانٍ سديد، وقول بعض فقهاء (المقاصد) هذا القول: «حيثما ظهرت أمارات العدل ـ وفي النصوص المتداولة: العقل ـ فثم شرع الله»، هذا القول يصح أن يكون نبراساً في هذا المذهب.

وفي مجتمعات يحتل فيها الدين بأشكاله المختلفة مكانة مركزية ـ يتعذر تماماً، واقعياً وعلى المدى المنظور، البناء والعمل تأسيساً على علمانية الفصل الراديكالية، لكن البناء على «علمانية الحياد» التي لا تعارض بالضرورة «مقاصد الشريعة» التي اتفق عليها علماء الأصول من الجويني والغزالي إلى العز بن عبد السلام والشاطبي، يظلّ أمراً ممكناً، وبخاصة إذا لم يتّخذ مقصد «حفظ الدين» من هذه المقاصد معنى الفرض القسري لأحكام الشريعة على الدولة والمجتمع، ووُجّه إلى معنى الاعتراف بحقوق المؤمنين في الاعتقاد وفي ممارسة الحياة الدينية بحرية تامة وحماية الدين من أي تَعَدٍّ أو إساءة. والتجربة التي يقودها رجب طيب أردوغان وحزب العدالة والتنمية في تركيا تجربة دالة وواعدة في هذا الشأن.

ومن الضروري هنا أن يقال إن استقلال العقل الإنساني في مسائل الحكم والأحكام ينبغي ألّا ينظر إليه أو يعتبر شكلاً من أشكال الإلحاد أو العداء للدين أو الخروج من مسلماته؛ إذ يمكن للعقل الإنساني ـ العربي ـ أن يعترف بالمبدأ الذاهب إلى أن الشريعة مصدر من مصادر القانون الوضعي، حيث إن المجموع الفقهي الإسلامي وما يستند إليه من أصول، بعضها: الإجماع والاستحسان والمصالح المرسلة والمصلحة، هو مجموعٌ غنيٌّ غنىً عظيماً ويمكن أن يكون بحق مصدراً جليلاً من مصادر الاجتهاد القانوني الحديث. ولست أرى وجهاً يمنع من القول إن فلسفة مقاصدية أو تأويلية يمكن أن تحقق ضرباً من التوافق بين النصوص وبين فتوحات العقل الإنساني. كما أن الأخذ بتكنولوجيا للحكم ذات طبيعة تمثيلية ديمقراطية لا يمكن، في ظنّي، أن يكون نقيضاً لما يُنعت بـ «الشورى الملزمة»، وإن كنت لا أزعم أبداً ولا أذهب إلى القول إن الشورى هي الديمقراطية.

وإذا كانت الليبرالية شرطاً أساسياً للحياة الحرة ولكرامة «الشخص» الإنساني ولتفتح الطاقات البشرية وانطلاقها في مجالات الفكر والاعتقاد والسياسة والاقتصاد والتقدم الاجتماعي، فإن لا بد لها من أن تكون دعامة أساسية في كل فعل تضافري تكامليّ بانٍ. لكن الشكل الذي تتلبسه في الحقل الاقتصادي اليوم ـ إذ تنحرف إلى الليبرالية الجديدة وإلى اقتصاد السوق الحر الشرس ـ لا يمكن أن يؤدي أي دور بنائي في عملية التحديث والنهضة العربية؛ إذ هو منتج من منتجات الرأسمالية الأمريكية الغالية على

وجه الخصوص التي لا توافق الأوضاع العربية غير المنتجة، أو السابقة على الرأسمالية، أو الريعية أو التابعة التي تقتات من المساعدات الأجنبية. لذا يتعين أن نتجه هنا إلى ما يسميه ناصيف نصار «الليبرالية التكافلية»، وأن تكون هذه الليبرالية الحامية للعدالة والتضامن الاجتماعي، هي الأصل الليبرالي في الفعل التضافري التكامليّ الذي أتكلم عليه.

وأخيراً، وفي شأن الغائية القومية، علينا أن نتوجه إلى «فعل اختيار» شخصي أو ذاتي، لا إلى عملية محاكمة برهانية أو عقلية أو علمية، لأننا هنا نتحرك في قطاع (العقل الوجداني) لا (العقل المعرفي). أقول إن علينا أن نذهب إلى (إما. . أو)، وأن نكرر هذا السؤال الصدئ الذي يظلّ مع ذلك سؤالاً جوهرياً: هل نريد، نحن العرب، أن نكون «مواطنين عالميين»، بمعنى أن نسلم أنفسنا ووجودنا ومصيرنا، إلى «هوية فوق ـ وطنية» أو «عالمية» تستبد بها الحضارة الغالبة؟ أم أن علينا أن نحتفظ لأنفسنا بذاتية حضارية وخصومية أو خصوصيات ثقافية متجددة وممتدة إلى الحضارات والثقافات الأخرى وتؤسّس معها علاقات تواصلية وروابط ذات غائيات إنسانية وأخلاقية وثقافية ومادية في حدود القيم العليا المشتركة بين بني البشر! حين أرقب السياسات الدولية الراهنة التي تخططها أجهزة الحضارة الغالبة وقواها، وحين أتنقل بين «المواطن العالمية» وأخْبُر «على الطبيعة» النظر الجديدة إلى صورنا وسحننا وهوياتنا، لا أملك إلا أن أقول إن «المواطن العالمي» عابر الحدود والقارات ومالك الحقوق والامتيازات هو ابن الحضارة الغالبة فقط. . . وأن على الآخرين ـ ونحن بعضهم ـ أن يبذلوا جهوداً خارقة من أجل إصلاح الخرق والعطب وإعادة البناء الذاتي، الوطني، والقومي، والحضاري.

ثم أسأل: ما هي القضايا التي تستنهض الفيلسوف العربي اليوم لأن يخصها بالعناية والنظر والتفكر الفلسفي، وأن تمثّل عنده هواجس حقيقية تتطلب تصميم استراتيجيات نظر وفعل، الآن وفي الغد المنظور؟

لست أشك في أنّ المقاربة المنهجية تظلّ شرطاً أول لهذه الفاعلية؛ إذ يتعذر الخوض في أي مسألة جوهرية بمقاربات عشوائية. أثار المرحوم الجابري المسألة في تمييزه الإبستيمولوجي بين نظم البيان والعرفان

والبرهان، واختار المقاربة البرهانية، أي العقلانية، لا حرج. فالعقلانية، في أغلب الظن، مطلب الجميع. لكننا نعلم اليوم حق العلم أن دماغنا ينطوي على قطاعين أو طبقتين: **إحداهما** توافق هذا الجانب، أي العقل المعرفي، و**ثانيتهما** توافق عقلاً آخر، هو العقل الوجداني الذي هو مبدأ المشاعر والعواطف والانفعالات والحاجات الحيوية والوجدانية والجمالية وجملة ما يتعلق بوجودنا الحيوي والروحي والحاجيّ في العالم. فوجب أن يحسب لهذا كله ألفُ حساب.

ما هي أبرز القضايا الزمنية الجوهرية التي تتلبس وجودنا وتطلب منا أن نخصها بالعناية والاهتمام الفلسفيين؟ إنها قبل كل شيء قضايا عاجلة ذات طابع عملي. وهي تنتمي بالدرجة الأولى، في اعتقادي، إلى حقلي القديم والفلسفة الاجتماعية ـ السياسية. لست أدعي أن هذين الحقلين هما وحدهما اللذان ينطويان على هذا الضرب من القضايا، لكنني أعتقد أن وجودنا العربي في المرحلة التاريخية التي نجتازها اليوم محكوم إلى مدى بعيد بمسائل هذين الحقلين. وذلك بطبيعة الحال في الوجه الذي هو ذو شأن بالفلسفة والفلاسفة. فقد خرقت الثقافة الكونية التي تحملها أدوات الاتصال المتقدمة كامل أجوائنا وأحدثت فوضى عميقة في القيم وما عاد من الممكن تبيّن طبيعة القيم التي تحكم أفعالنا، ولا ما هو سُلّم القيم الذي يتعيّن علينا طلبه ونشدانه وعرضه على الأجيال الآتية. لهذا لا بد للفلسفة من أن تتدخل وتعيد وضع الأمور في نصابها.

من وجه آخر، ثمة حشد من القضايا الاجتماعية والسياسية، الوطنية والقومية، المحلية والكونية التي تتطلب النظر والتفكر الفلسفيين. وأنا أعد من هذه القضايا، على سبيل التمثيل لا الحصر، مسائل الأفول الحضاري، والصراع والسلم والحرب والعنف، والمسألة النسوية، والراديكالية الدينية، ومشكل التربية، والطائفية والمذهبية والقبلية، وفلسفة الدين، والثقافة المحلية والثقافة الكونية. . . إلخ.

هذه القضايا وقضايا مشخصة كثيرة غيرها يمكن مقاربتها من منظورات ممتدة الجذور في العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنها، بكل تأكيد، تحتاج إلى أنظار فلسفية، ولا يجوز أن يترك القول فيها لرجال السياسة الانتهازيين

أو للكتاب غير المتخصّصين أو لنجوم الإعلام والبرامج السجالية الغوغائية التي تطبق في سفاهتها الآفاق، أو للخبراء المستوردين من المنظمات غير البريئة المشتقة من الحضارة الغالبة. الفلاسفة العرب هم الأجدر والأحق بأن ينهضوا للنظر فيها بالتحليل والنقد والاقتراح والبناء. والفلاسفة العرب، كلٌ في قطاعه المعرفي والاختباري الخاص، مدعوون إلى أن يتوجهوا إلى هذه القضايا وإلى أن ينشغلوا بها. هي رسالة، نحن مدعوون إلى أن نقدمها على أي رسالة أخرى. وهي أكثر جوهرية وخطورة من توجهنا إلى صرف أعمالنا ومنجزاتنا في المنتجات الفلسفية والثقافية التي تنتمي إلى فضاءات حضارية وثقافية أخرى، أبناؤها أقدر منا على النهوض بها. وذلك بكل تأكيد لا يعني أنّ نقلها والتعريف بها ومناقشتها والإفادة منها أمور ينبغي أن تنبذ. إن ما أعنيه على وجه التحديد هو توجيه أعمالنا الإبداعية والفكرية والفلسفية إلى قضايانا الجوهرية الضاغطة، والعدول عن هدر طاقاتنا في المكرور من القول والبحث وفي ما لا ينفعنا إلا قليلاً أو في ما لا ينتفع فيه الآخرون ولا يأبهون به.

نحن لا نريد ولا نستطيع أن نجعل من ملوكنا فلاسفة أو من فلاسفتنا ملوكاً، لكننا قادرون، إن نحن عقدنا العزم على الاعتماد على أنفسنا وعلى ما لدينا من كفايات عظيمة، على أن نسهم إسهاماً حقيقياً في تشكيل وعي ذاتي وطني مستقل، وفي الإجهاز على الصور المشوهة الطاردة التي ألحقت بنا في هذه العقود البائسة الأخيرة، وبالتالي الإعداد لحضور ذاتي ذي معنى وفاعل في التاريخ الحاضر وفي المستقبل المنظور. وإذا نحن لم نفعل ذلك فإننا سنكون قد أبرحنا ما سمّاه نيتشه «تسوية مع العبودية».

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. **مشكلة الحرية**. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.].

ابن أبي الضياف أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر. **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار. تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦. ٨ ج.

ابن الإخوة، ضياء الدين محمد بن محمد. **معالم القربة في أحكام الحسبة**. تحقيق محمد محمود شعبان وصديق عيسى المطيعي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

ابن باديس، عبد الحميد. **آثار ابن باديس**. إعداد وتصنيف عمار الطالبي. الجزائر: مكتبة الشركة الجزائرية، ١٩٦٨. ٢ مج في ٤.

ـــــ. **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**. الجزائر: دار الكتاب الجزائري، ١٩٦٤.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة**. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

ـــــ. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١. (مكتبة ابن تيمية، القسم الأول ـ المؤلفات؛ ٣)

ـــــ. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ـــــ. **الفرقان بين الحق والباطل**. بيروت: دار القلم، [د. ت.].

ـــــ . **مجموع الفتاوى**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد. الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨١ ـ ١٣٨٣هـ/ ١٩٦١ ـ ١٩٦٣م. ٣٠ ج.

ـــــ . **النبوات**.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**.

ابن حنبل، أبو عبد الله حنبل بن إسحاق. **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق محمد نغش. القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٧.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند أحمد**.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الكتاب الأول: المقدمة**. قرأه وعارضه بأصول المؤلف وأعد معاجمه وفهارسه إبراهيم شبوح وإحسان عباس. تونس: دار القيروان، ٢٠٠٦.

ـــــ . **المقدمة**. تحقيق عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

ـــــ . **المقدمة**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **ثلاث رسائل للحافظ ابن رجب الحنبلي**. تحقيق وتعليق محمد بن ناصر العجمي؛ تقديم عبد الله بن الجبرين. الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٦.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م.

ـــــ . **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله**. ط ٢. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٩٦٨. ٢ ج.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **مختصر تاريخ دمشق**. دمشق: دار الفكر، ١٩٢٦. ٢٩ ج.

ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. دراسة وتحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**.

أبو الفتوح، علي. **الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع)**. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٥.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ـــــ. **طبقات الحنابلة**.

الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي. جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان. دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣.

الإسلام والإنسان. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. عني بتصحيحه هلموت ريتر. إستانبول: مطبعة الدولة، ١٩٦٣.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.].

أومليل، علي. **في شرعية الإختلاف**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي وبرنامج الخليج العربي لدعم المنظمات. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤: نحو الحرية في الوطن العربي**. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٥.

بغورة، الزواوي. **الاعتراف ـ من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية**. تقديم فهمي جدعان. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٢.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.

ـــــ. **على طريق العودة إلى الإسلام**. ط ٦. بيروت: مؤسسة الرسالة؛ مكتبة الفارابي، ١٩٩٢.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**. قدّم له وخرّج أحاديثه وعلّق حواشيه أحمد عصام الكاتب. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١

ـــــ . **السنن الكبرى**.

الترابي، حسن. **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠٣.

تورين، ألان. **ما هي الديموقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟**. تحقيق حسن قبيسي. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تونس: مطبعة الدولة، ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م.

ـــــ . ـــــ . بتحقيق المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢.

جاويش، عبد العزيز. **الإسلام: دين الفطرة والحرية**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٣. (كتاب الهلال؛ ٣٩٠)

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ـــــ . ـــــ . ط ٣. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

ـــــ . ـــــ . ط ٤ مزيدة ومنقحة وبمدخل جديد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

ـــــ . **خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

ـــــ . **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

ـــــ . **الطريق إلى المستقبل: أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

ـــــ . **في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة**. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

ـــــــ . **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

ـــــــ . **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩.

ـــــــ . (محرر). **دراسات إسلامية**. إربد: جامعة اليرموك، ١٩٨٣.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. تحقيق غوستاف فلوغل. ليبزغ: فوغل؛ بيروت: مكتبة لبنان، ١٨٤٥.

الجيوسي، سلمى الخضراء (محرر). **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الإسلامية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

ـــــــ . **من الحريات إلى التحرر**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

خالد، خالد محمد. **من هنا نبدأ؟**. ط ٤. القاهرة: دار النيل للطباعة، ١٩٥٠.

الخالدي، محمود. **قواعد نظام الحكم في الإسلام**. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. بيروت: دار المتحدة للنشر، ١٩٧٢.

ـــــــ . **مفهوم العدل في الإسلام**. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨.

الخطيب، عبد الكريم. **الخلافة والإمامة، ديانة. . . وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الإسلام**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣.

الخلافة وسلطة الأمة. نقله عن التركية عبد الغني سني بك؛ تقديم نصر حامد أبو زيد. القاهرة: دار النهر للنشر والتوزيع، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م.

خلف الله، محمد أحمد. **القرآن والدولة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣.

الخميني، آية الله. **الحكومة الإسلامية**.

الخولي، يمنى طريف. **الحرية الإنسانية والعلم**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠.

الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

الرزاز، منيف. **الأعمال الفكرية والسياسية**. بيروت: دار المتوسط للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦. ٣ ج.

ج ١: **معالم الحياة العربية الجديدة ـ تطور معنى القومية ـ الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة.**

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**. القاهرة: المطبعة البهية، ١٩٣٨. ٣٢ ج في ١٦.

ـــــــ . **المحصول في علم أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. ٢ مج.

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م.

ـــــــ . **الوحي المحمدي**. القاهرة: دار النشر للجامعات، [د. ت.].

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي ـ الإسلامي**. ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

ريكور، بول. **العادل**. تعريب مجموعة من الباحثين؛ بتنسيق فتحي التريكي. قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ٢٠٠٣. ٢ ج.

زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري**. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.

زكريا، فؤاد. **آفاق الفلسفة**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

ـــــــ . **خطاب إلى العقل العربي**. الكويت: كتاب «العربي»، ٢٠١٠.

زيد، مصطفى. **المصلحة في التشريع الإسلامي**. تعليق وعناية محمد يسري. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٥٤.

السبحاني، جعفر. **معالم الحكومة الإسلامية**. بقلم جعفر عبد الهادي. أصفهان: منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

سرور، طه عبد الباقي. **دولة القرآن**. القاهرة: المكتبة العلمية ومطبعتها، ١٩٦١.

سيد أحمد، رفعت. **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.

ج ١: **الرافضون.**

ج ٢: **الثائرون.**

السيد، أحمد لطفي. **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣. (كتاب الهلال)

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**. ط ٢. بيروت: مطبعة دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام والحداثة**. ط ٥. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩.

ـــــ . **تحديث الفكر الإسلامي**. ط ٢. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩.

شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**. ط ١٧. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

الصدر، محمد باقر. **الإسلام يقود الحياة**. طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

صعب، حسن. **إسلام الحرية لا إسلام العبودية**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥.

الصعيدي، حازم عبد المتعال. **النظرية الإسلامية في الدولة: مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث**. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٧٧.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**. حرّرها عبد المحيي بن عبد الحميد بن الحاج محمد مكي الشيخلي. ط ٨. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٣٤٥هـ/ ١٩٣٥م.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرافعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧. ٤ ج.

ـــــ . **تخليص الأبريز في تلخيص باريز**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

ـــــ . ـــــ . ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠. (نوابغ الفكر العربي)

ـــــ . **المرشد الأمين للبنات والبنين**. القاهرة: [د. ن.]، ١٨٧٢.

ـــــــ . **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**. القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢.

العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف. **الإعلام بمناقب الإسلام**. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد (قاضي القضاة). **شرح الأصول الخمسة**. حققّه وقدّم له عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

عبد الدائم، عبد الله. **الأعمال القومية، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٥**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. القاهرة: مطبعة مصر، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م.

عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أبو منصور. **أصول الدين**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١

عبد اللطيف، كمال. **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢.

عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٢.

ـــــــ . **رسالة التوحيد**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط ٥. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. ط ٢. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٧.

ـــــــ . **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م. ٢ ج.

العزيزي، خديجة. **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**. بيروت: مكتبة بيسان، ٢٠٠٥.

عصفور، جابر، **هوامش على دفتر التنوير**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

عطية، جمال الدين محمد. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢.

عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي. تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي. الإسكندرية: مكتبة الآثار السلفية؛ منشأة المعارف، ١٩٧١.

عمارة، محمد. **الإسلام والسلطة الدينية**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ــــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تقديم عادل العوا. بيروت: دار الأمانة، ١٩٦٩. (مكتبة التراث العربي؛ ١)

ــــــ. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. ضبطه وقدّم له رياض مصطفى العبد الله. بيروت؛ دمشق: منشورات دار الحكمة، ١٩٨٦.

الغزالي، محمد. **السُنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. ط ٤. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

ــــــ. **هذا ديننا**. القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

غليون، برهان [وآخرون]. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

غوشة، عبد الله. **الدولة الإسلامية: دولة إنسانية**. عمّان: مطابع المؤسسة الصحفية، ١٩٧١.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدنية الفاضلة**. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.

ــــــ. ــــــ. ترجمه إلى الفرنسية وقدّم له وعلّق عليه يوسف كرم، ج. شلالا وأ. جوسن. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع؛ القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٨٠.

ــــــ. **السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**. تحقيق فوزي متري نجار. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤. (نصوص ودروس ـ المجموعة الفلسفية)

الفاسي، علال. **الحرية**. الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٧٧.

ـــــ. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

ـــــ. **النقد الذاتي**. تطوان، المغرب: دار الفكر المغربي، [د. ت.].

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**.

القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٩.

ـــــ. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**. ط ١٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

ـــــ. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

ـــــ. **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١. (حتمية الحل الإسلامي؛ ١)

ـــــ. **الخصائص العامة للإسلام**. القاهرة: دار غريب للطباعة، ١٩٧٧.

ـــــ. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧. ٢٠ ج.

قرني، عزت. **تأسيس الحرية: مقدمة إلى أصوليات الإنسان**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

ـــــ. **طبيعة الحرية**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١. (سلسلة بناء الفلسفة الجديدة؛ ٢)

ـــــ. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠. (عالم المعرفة؛ ٣٠)

ـــــ. **مستقبل الفلسفة في مصر: حديث في الأسس الاستراتيجية المصرية وبناء الثقافة العربية الجديدة**. القاهرة: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢.

ـــــــ . **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. ط ٢. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصر، [د. ت.].

ـــــــ . **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١.

القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي. **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**. عمّان: مكتبة المنار، ١٩٨٥.

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠.

ـــــــ . **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. دمشق: رياض الكيالي، ١٩٧٣.

مالك بن أنس. **الموطأ**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

ـــــــ . ـــــــ . تحقيق أحمد مبارك البغدادي. الكويت: دار ابن قتيبة، ١٩٨٩.

ـــــــ . **أدب الدنيا والدين**. تحقيق مصطفى السقا. ط ٣. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

المبارك، محمد. **نظام الإسلام ـ الحكم والدولة**. ط ٤. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٨١.

متولي، عبد الحميد. **الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور**. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٥.

ـــــــ . **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**. ط ٣. الإسكندرية: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ١٩٧٧.

مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود السجستاني. تحقيق محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**.

المطيعي، محمد بخيت. **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م

المكي، أبو طالب محمد بن علي. **قوت القلوب**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٢.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. بيروت: دار الفكر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

موسى، محمد يوسف. **نظام الحكم في الإسلام**. ط ٢. القاهرة: دار المعرفة ١٩٦٤.

الميثاق العربي لحقوق الإنسان، ١٩٩٤. القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٩٤.

الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦. ٩ ج.

النبهاني، تقي الدين. **الدولة الإسلامية**. دمشق: مطابع المنار، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.

ـــــ . **نظام الإسلام**. القدس: مطبعة دير السريان، ١٩٥٢.

ـــــ . **نظام الحكم في الإسلام**. ط ٥. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

نسيبة، سري. **الحرية بين الحد والمطلق**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٥.

نصار، ناصيف. **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١.

ـــــ . **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ـــــ . **الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.

ـــــ . **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

وقيدي، محمد. **بناء النظرية الفلسفية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠. ٢ ج.

دوريات

جدعان، فهمي. «السلفية، حدودها وتحولاتها: مراجعة شاملة.» تعقيب رضوان السيد. **عالم الفكر**: السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤، كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨.

خلف الله، محمد أحمد. «النص والاجتهاد والحكم في الإسلام.» مجلة **العربي**: العدد ٣٠٧، حزيران/ يونيو ١٩٨٤.

الشهاب: مج ١٣، ج ١١، ذي القعدة ١٣٥٦هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٨.

ندوات، مؤتمرات

النهضة العربية الثانية: تحديات وآفاق. تحرير وتقديم غسان إسماعيل عبد الخالق. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمّان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٠. (حوارات في الفكر العربي المعاصر؛ ١)

٢ ـ الأجنبية

Books

Ali, Ayaan Hirsi. *Insoumise*. Traduit du néerlandais par Josie Mijlstra. Paris: Pocket, 2006.

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*. Trad. de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy. Paris: Gallimard, 1972. (Folio. Essais; 113)

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987. 3 vols.

Bernard, Michel. *L'Utopie néolibérale*. Montréal: Editions du renouveau québécois et la Chaire d'études socio-économiques de l'UQM, 1997.

Bobbio, Norberto. *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*. Translated by Peter Kennealy. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.

Burdeau, Georges. *La Démocratie: Essai synthétique*. Bruxelles: Office de publicité, 1956. (Collections lebègue et nationale, no. 119)

Dahl, Robert A. *Democracy and its Critics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Duhamel, Olivier. *Les Démocraties: Régimes, histoire, exigencies*. Paris: Ed. du Seuil, 1993. (Science politique)

Duncan, Graeme (ed.). *Democratic Theory and Practice*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.

Fishkin, James S. *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Freund, Julien. L'Essence du politique. Paris: Editions Sirey, 1965.

Giddens, Anthony. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994.

Goyard-Fabre, Simone. *Qu'est-ce que la démocratie?*. Paris: Armand Colin, 1998.

Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard, 1987. 2 vols. (L'Espace du politique)

Held, David. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

_____. *Models of Democracy*. 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1984.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990.

_____. *Les Théories de la justice: Une Introduction*. Paris: Éd. la Découverte; Canada: Editions du Boréal, 1999.

Lahbabi, Mohamed Aziz. *Liberté ou libération? à partir des libertés bergsoniennes*. Préface de Maurice de Gandillac. Paris: Editions Montaigne, 1956.

_____. *Le Personnalisme musulman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. (Initiation philosophique; 65)

Latouche, Serge. *Justice sans limites: Le Défi de l'éthique dans une économie mondialisée*. Paris: Fayard, 2003.

Levinas, Emmanuel. *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: B. Grasset, 1991. (Figures)

Libéraux et communautariens. Textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Philosophie morale)

Macpherson, C. B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1977.

Mouffe, Chantal (ed.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London; New York: Verso, 1992. (Phronesis)

Nasreen, Taslima. *Une Jeune femme en colère: Chroniques*. Trad. du bengali par Philippe Benoît. Paris: Stock, 1996. (Nouveau cabinet cosmopolite)

Nietzsche, Friedrich. *Humain, trop humain*. Paris: Librairie générale française, 1995.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Book, 1974.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

_____. _____. Oxford: Oxford University Press 1972.

Ricoeur, Paul. *Le Juste*. Paris: Ed. Esprit, 1995.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982.

Springborg, Patricia. *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Cambridge, UK: Polity Press; Austin, TX: University of Texas Press 1992.

Taylor, Charles. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985. (Philosophical Papers; 2)

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. London: Fontana, 1968. 2 vols.

Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la démocratie*. Paris: Fayard, 1994.

Periodicals

Dworkin, Ronald. «In Defense of Equality.» *Social Philosophy and Policy*: vol. 1, no. 1, Autumn 1983.

L'Express (Paris): 2 mars 2006.

Joseph, Sarah. «The Freedom that Hurts Us: Printing Cartoons of Muhammad Creates Fear and Insecurity in Muslims across Europe.» *Guardian*: 3/2/2006.

Le Monde: 2/2/2006.

Rothkopf, David. «In Praise of Cultural Imperialism.» *Foreign Policy*: no. 107, Summer 1997.

Times (London): August 2005.

Conferences

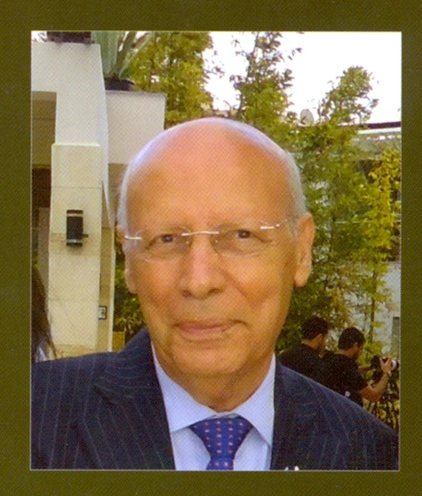
«Justice and Democracy- Islamic Perspectives: The Seventh East-West Philosophers Conference», Honolulu, Hawaii, 1988.

Renaissance du monde arabe: Colloque interarabe de Louvain, [novembre 1970] .[Organisé par le Conseil du Tiers monde de l'Université catholique de Louvain et par le Cercle des étudiants arabes]; sous la direction de Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal et Hassan Hanafi, Gembloux: Duculot, 1972. (Sociologie nouvelle, Situations; 1-3)



تحرير الإسلام

ورسائل زمن التحوّلات



◆

يحكم «زمنَ التحوّلات» العربيّ، منذ نهايات القرن الماضي ومطلع القرن الجديد، مثلّثٌ من القوى المركزيّة الفاعلة: قوّة «الدينيّ الإسلاميّ» الضارب في ثلّة من المواقف والرؤى والتخطيطات «الطاردة»؛ وقوّة المطلوبات الحيويّة الدنيائيّة الضروريّة «الجاذبة»؛ وقوّة «التدخّل الكونيّ» الّذي يرمي إلى «الحصار» وإلى إعادة تشكيل واقع «الاستقرار في التخلّف والعجز والتبعيّة». *تحتاج القوّة الأولى* إلى «تفكر محرِّر» يعيد إلى الظاهرة الدينيّة نقاءها وأصالتها وسحرها. وتحتاج القوّة الثانية إلى البيان والتبيين وإلى تعزيز استراتيجيّات الفهم والتثقّف والتمثّل. وتطلب القوّة الثالثة «فعلاً ارتكاسيًّا» شاملاً لا ينفكّ عن مدى النجاح الّذي يتحتّم إدراكه في المجالين الدينيّ والدنيائيّ.

تحرير الإسلام - ورسائل زمن التحوّلات استجابة معرفيّة ووجدانيّة قويّة لهذه الدواعي والنوازل.

◆

فهمي جدعان: دكتوراة الدولة في الآداب (جامعة باريس - السوربون). أستاذ الفلسفة والفكر العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر في عدّة جامعات عربيّة، وفي جامعة باريس (السوربون الجديدة)، وأستاذ زائر في الكوليج دي فرانس بباريس. مُنح عدّة أوسمة وجوائز علميّة وثقافيّة رفيعة.

الثمـن: ١٨ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-045-8
9 786144 310458

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت - القاهرة - الدار البيضاء - الرياض
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

تم إعادة الرفع بواسطة

مكتبة عسكر

ask2pdf.blogspot.com